Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1971 - anno VI - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XXI FASCICOLO

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1971 - anno VI - numero 4

SOMMARIO

* BILANCIO SULL'ECUMENISMO

453 *« La Chiesa in Olanda » - Intervista con Adriaan Simonis, vescovo di Rotterdam.*

ARTICOLI :

465 **Claudio Leonardi** - Vita del Cristo, vita del mondo.

485 **Gianni Baget Bozzo** - Redenzione e corredenzione.

499 **Antonio Osuna** - Per una teologia della legge naturale (II).

NOTE :

517 *Edoardo Benvenuto* - I « nuovi saggi di teologia filosofica ».

531 *Francesco M. Sole* - L'angelo di Jahvé.

539 *Domenico Petri* - L'antropologia di Machiavelli.

LIBRI :

586 **Recensiti:** « Peut-on connaître Dieu en Jesus Christ? » di G. Lafont / « Il senso della storia » di N. Berdjaev / « Il linguaggio del corpo » di J. Fast / « Law and New Testament » di J.D.M. Derrett / « Dieu et la destinée de l'homme » di L. Gardet / « Cristo e/o Machiavelli » di G. Prezzolini / « The shape of christology » di J. Mc Intyre / « Ecrits théologiques: monde moderne et théologie » di K. Rahner / « Filosofia e teologia dell'occidente » di E. Przywara / « Dieu ne peut pas mourir » di H. Zahrnt / « I guastatori della fede » di R. Casin / « Le problème de l'âme » di C. Tresmontant / « Mysterium salutis » di autori vari.

594 **Ricevuti.**

POSTILLE :

597 Proposta per un manifesto dei cattolici del dissenso *(Edoardo Benvenuto)* - Ecclesiaste e Apocalisse *(Sergio Quinzio)* - Castità come povertà *(Sergio Quinzio)* - La cibernetica come modello teologico *(Gianni Baget Bozzo)* - « I Diavoli » *(Filippo Garrone)* - Visioni e apparizioni *(Gianni Baget Bozzo).*

619 INDICE DELL'ANNATA

624 —

Bilancio sull'ecumenismo

Sentiamo il dovere di dire che un bilancio sull'ecumenismo deve essere fatto anche se non abbiamo la presunzione di farlo qui. Solo i bilanci sono in grado di dire se metodi e strumenti assunti hanno dato i frutti desiderati. Auspichiamo che l'uso dei bilanci entri fortemente anche in quei settori che non sono solo aziendali o materialmente produttivi: « i figli delle tenebre sono più astuti dei figli della luce ». Or ecco i punti sui quali è lecito formarsi un'idea circa la strada compiuta dal provvidenziale decreto conciliare « Unitatis redintegratio ».

1. Le posizioni rispettive tra cattolici e fratelli separati si stanno mettendo a fuoco: la chiarezza avanza. E' un grande passo. Solo con questa chiarezza i cattolici sapranno quello che debbono affermare senza compromessi e gli altri sapranno dei passi che debbono ancora compiere. La dottrina della fede fu costituita da Gesù Cristo, la vitalità del Regno l'ha data lui; nessuno può scendere a compromessi su questo terreno.

Un dialogo si è instaurato a livello scientifico anche recentemente, da Windsor a Lovanio. Ciò ha contribuito a riqualificare i problemi teologici posti dalla controversia, a eliminare margini di incomprensione, a creare una migliore comunicabilità di linguaggio, a distinguere quello che è dogma dalle mere opinioni teologiche. E' già molto e c'è da benedire Iddio; anche perché all'acrimonia è spesso succeduta l'amicizia, anche se tutto questo ha messo ben in rilievo che i dissensi antichi non erano mere questioni storiche legate a problematiche e culture determinate, ma investivano termini permanenti dell'ordine rivelato.

Insomma, i termini antichi appaiono attuali, proprio come risultati dello sforzo ecumenico. E' facile capire che è fausta la crescente chiarezza, anche se, prima di risolverli, rende scottanti i veri problemi ecumenici di fondo. I quali esistono di per sé: non sono i teologi ad inventarli, anche se talvolta li scompigliano.

Tutto questo, se condotto con serietà e fedeltà da parte cattolica, mira ad un risultato grandioso, ma a lungo termine. Dai resoconti, se obbiettivi, non sempre si potrebbe essere sicuri su persone qualificate come « cattoliche ».

2. E' il caso di chiedersi ora se sia soddisfacente il corso delle operazioni a breve termine. Si tratta del recupero dei singoli all'unità della vera Chiesa.

La domanda può venir posta in altro modo, più espressivo: i ritorni individuali sono diminuiti o aumentati? Si raccolgono qua e là voci sconcertanti. Se sono vere (e ci auguriamo non lo siano o siano esagerate), il problema si sposta ai metodi usati. Non

basta la volontà ecumenica, il suo slancio, il suo ardore; occorre l'intelligenza e la misura.

La verità ha sempre un fascino; la grazia di Dio opera nel segreto delle anime e nel ruotare dei fatti ben oltre quel fascino. Tuttavia quello che ha sempre attirato verso la Chiesa è stata la sua unità indiscutibile, la sua monoliticità nell'adesione a Pietro, il carattere definitivo del suo magistero interamente applicato, la forza attrattiva della comune disciplina. La Chiesa deve presentarsi come un ancoraggio sicuro. Nel segreto delle anime, ove la logica demolisce molti idoli e pone incredibili esigenze e là dove la sofferenza della vita imprime uno spontaneo movimento di ricerca spirituale, si manifesta incontenibile il bisogno della « roccia sicura ».

Tutto quello dei difetti nostri che rende l'ancoraggio meno certo e definitivo demolisce il metodo giusto dell'ecumenismo. Tutto ciò non sarebbe vero se si partisse dal concetto dell'« unità federativa »; ma questa non è nel piano di Cristo.

3. La questione che in materia oggi si presenta come la più grave è appunto quella dell'intercomunione. Per fare del vero ecumenismo, non bisogna commettere errori su questo punto.

La Chiesa, la sua dottrina, e in particolare la sua dottrina ecclesiologica, sono fondate su dogmi per essa inalienabili ed irreformabili.

Altre confessioni non hanno veri dogmi ecclesiologici; per esse l'unità è opera esclusiva dello Spirito Santo e basta. Lo Spirito Santo agisce sempre ed è il principio della santificazione; ma non lo si può porre come principio visibile e storico dell'unità ecclesiale.

Nel Vangelo l'unità del Regno di Dio in terra è fatta da Pietro. Non si tratta di due piccole variazioni, ma di due concezioni che stanno di fronte. La prima concezione permette la disgregazione, tant'è vero che recentemente il patriarcato moscovita ha concesso l'autocefalia alla chiesa greco-slava d'America. La prima concezione ammette la federazione, non l'unità visibile. Qui sta il punto, sia che ci volgiamo a Oriente sia che ci volgiamo ad Occidente. Consumare i dogmi lentamente fino al punto di non costituire più un problema capitale non è fare l'unità, ma distruggere in breve tempo l'unità in tutte le Chiese.

La Chiesa riposa sull'unità dogmatica. Senza di essa muore. Questo non è possibile per le promesse espresse dall'Evangelo; quello che è possibile è che dagli uomini, per difetto di metodo, si allontani il momento desiderato dell'abbraccio fraterno, coerente colla verità di Dio.

"LA CHIESA IN OLANDA"

Intervista
con
Adriaan Simonis
vescovo di Rotterdam

Monsignor Adriaan Simonis è nato a Lisse il 26 novembre del 1931: è stato ordinato prete nel 1957. Laureatosi a Roma nel 1966 con una tesi di argomento biblico, ha scelto il ministero pastorale ed è divenuto parroco all'Aia nella parrocchia del SS. Sacramento. La sua nomina a vescovo di Rotterdam a 39 anni è stata oggetto di dibattito dentro e fuori la Chiesa di Olanda.

La posizione del vescovo di Rotterdam è di adesione al concilio e di espressione della sostanza profonda della Chiesa nel nostro tempo. La sua intervista ribadisce il carattere non parziale della sua posizione e la profonda fedeltà all'identità della Chiesa e al suo cammino nella diversità della storia.

1. RENOVATIO — *Che cosa pensa della situazione presente della Chiesa in rapporto al secondo concilio Vaticano? I problemi odierni della vita ecclesiale possono essere ancora considerati conciliari?*

SIMONIS — [*Osservazione preliminare:* le due domande devono essere considerate insieme perché esigono un giudizio sulla situazione presente nella Chiesa in rapporto al concilio. La risposta sarà quindi un tentativo di esprimere un tale giudizio].

Nell'interno della Chiesa ci sono delle voci che chiedono apertamente quali siano i motivi d'esistenza della Chiesa stessa. Non si tratta qui soltanto di problemi concernenti la forma concreta della Chiesa nel mondo (ancorché spesso si dia ad intendere che si è interessati proprio alla soluzione di simili problemi), bensì della questione circa la necessità stessa o il senso della Chiesa. A tale proposito non deve essere sembrata convincente la risposta che è stata data a questa domanda dalla costituzione conciliare *Lumen Gentium,* poiché, a quanto si vede, non si è presa quasi in alcuna considerazione l'esposizione di questo documento.

Ma non ci si limita alla domanda su quali siano i motivi d'esi-

stenza della Chiesa. Spesso si ha l'impressione che si tratti di una domanda retorica, poiché la risposta è già data: o la Chiesa viene descritta come l'« istanza critica » della società, ed allora si afferma che essa è importante soltanto in questa funzione; oppure si negano semplicemente la necessità e persino l'utilità della Chiesa, ed in tal caso la si descrive come una « grandezza passata », che ha compiuto il suo tempo e che è rimasta con questo tempo indietro nel passato. Nella misura in cui si concepisce la Chiesa soltanto (o principalmente) come un'« istanza critica », ci si basa sempre meno su Gesù Cristo ed il suo Vangelo. Si utilizza il messaggio del Signore soltanto nella misura in cui questo può essere interpretato come critica delle odierne forme sociali. Facendo così è possibile che da una parte si parli davvero di Gesù e dei suoi ideali, ma che dall'altra parte si assuma un atteggiamento agnostico in rapporto all'esistenza ed all'azione di Dio. Da qui nasce il grande pericolo che si diffonda una concezione del tutto errata del cristianesimo e della Chiesa. Molti fedeli semplici non avvertiranno subito questo pericolo perché sono proprio i loro sacerdoti che propagano nella predicazione, nelle celebrazioni liturgiche, nella catechesi ed in conferenze questa interpretazione essenzialmente « incredibile » del Vangelo.

A motivo di questo sviluppo sono sorte delle « comunità critiche » che ufficialmente vogliono appartenere alla Chiesa cattolica, ma che poi in pratica non si identificano più con la sua concezione ecclesiale nel pensiero e nelle loro tendenze.

La maggior parte dei membri di queste « comunità critiche » non è per nulla cosciente, o lo è in misura minima, di stare abbandonando lentamente ma sicuramente la Chiesa e che in ogni caso la fede non è annunciata loro in modo integrale. I loro capi dicono che non bisogna prendere più sul serio la « vecchia » concezione che la Chiesa aveva di sé (ed in realtà si pensa alla dottrina ecclesiale del secondo concilio Vaticano); bisogna mostrarsi sempre più aperti al mondo.

In questo non disdegnano di riferirsi a certi testi del concilio — soprattutto della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* — e di dare l'impressione ai loro uditori che la propria dottrina sarebbe soltanto uno « sviluppo ulteriore delle asserzioni del concilio ». Quando altri fanno loro presente che il magistero non insegna che la Chiesa ha unicamente una funzione intramondana ma che deve attenersi ai dogmi ed ai sacramenti, essi controbattono che il magistero « non si è ancora rassegnato all'estinzione del verticalismo », ma che molto presto esso dovrà intendere che la Chiesa potrà avere ancora possibilità di affermarsi se si impegnerà totalmente per il mondo.

Si può ben capire perché questo fermento interno alla Chiesa — non si deve dimenticare infatti che si tratta di un movimento che si crede legittimo ed ecclesiale — causa da una parte molta confusione e dall'altra fa pensare a non pochi che la Chiesa, trasformandosi in un'istituzione « per la promozione della società »,

stia avviandosi verso l'autodistruzione. Il concilio non poteva prevedere questa evoluzione e quindi non offre di primo acchito delle risposte chiare alle domande che sorgono in relazione agli sviluppi concreti della situazione.

2. RENOVATIO — *Il ministero presbiterale è il punto focale di molte discussioni: quali modifiche dell'ordinamento tradizionale sono possibili con la fedeltà alla autenticità del sacerdozio ministeriale?*

SIMONIS — [*Osservazione preliminare:* Le questioni e le difficoltà inerenti al ministero sacerdotale sono intimamente congiunte alla nuova concezione della Chiesa, di cui si è parlato ora, perché sono proprio dei sacerdoti che si fanno paladini di una Chiesa « critica » intramondana. Essi infatti considerano il loro sacerdozio un « ufficio » che si deve confrontare unicamente con altri uffici sociali. Non guardano quasi più al contenuto spirituale, al carattere di servizio di Dio e di rappresentanza di Cristo del sacerdozio. Il linguaggio sul prete è analogo a quello usato sulla Chiesa. Anche a proposito del sacerdozio interessano di più i tratti essenziali che non le forme concrete in cui esso si manifesta e viene vissuto. Queste forme sono volentieri fatte oggetto di discussioni; ma allora affiora una convinzione diversa da quella presupposta dalla Chiesa. Per questo sembra opportuno ricercare i mezzi che facilitino ai sacerdoti la comprensione della loro missione ecclesiale e che enucleino in modo più chiaro il posto che questa missione occupa nella loro vita].

a) E' assolutamente necessario un rinnovamento ed un approfondimento della fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, morto, risorto ed asceso al cielo. Appunto perché da più parti si desta l'impressione che Gesù sia per noi soltanto un modello e che la sua vita abbia importanza soltanto per il miglioramento della vita intramondana, deve essere inculcata nei sacerdoti la cristologia quale risulta dal Nuovo Testamento ed è formulata dalla dottrina della Chiesa. In ciò bisognerà cercare soprattutto di sottolineare questo fatto: il sacerdote deve principalmente amare e mettersi alla sequela di questo Cristo; la cristologia quindi deve essere proprio « vissuta » dai sacerdoti.

Partendo dalla cristologia bisognerà offrire di nuovo ai sacerdoti anche l'ecclesiologia. E qui la Chiesa deve essere presentata come il Cristo che continua a vivere e che il sacerdote deve servire. In questo modo sarà forse possibile suscitare di nuovo nei sacerdoti l'obbedienza verso la Chiesa.

Soltanto dopo questo lavoro di approfondimento sarà possibile parlare del rapporto tra il cristianesimo, la Chiesa ed il

mondo. Bisognerà al riguardo sottolineare che il cristiano e la Chiesa devono presentare al mondo la fede rivelata e che per questo il sacerdote deve essere in primo luogo un predicatore di tale fede: questo è il principale servizio del sacerdote nei confronti del mondo. Nella misura in cui il mondo accoglie questa fede, il sacerdote — in forza della sua ordinazione — può condurlo al Signore, soprattutto per mezzo dell'amministrazione dei sacramenti.

Questa « rieducazione » dei sacerdoti significherebbe in pratica un mutamento dell'attuale metodo di formazione dei sacerdoti e dei candidati al sacerdozio, metodo che da alcuni anni è divenuto comune in diversi paesi. Esso inizia col presentare le condizioni del mondo e cerca di determinare, in base a queste, le possibilità che un sacerdote ha — usufruendo eventualmente del Vangelo e dei mezzi istituzionali della Chiesa — per migliorare queste condizioni con il suo lavoro. Tutto questo fa sì che il sacerdote abbia l'impressione di essere quasi un impiegato di una società che si occupa di migliorare lo stato di benessere dell'umanità.

b) Se il sacerdote vuole figurare quale rappresentante di Gesù Cristo, del quale si è messo alla sequela, si richiede da lui uno stile adeguato di vita da cui il mondo possa vedere come Cristo stesso abbia pensato e vissuto.

Ne consegue quindi: 1) la necessità del celibato, che non deve essere considerato soltanto come una rinuncia al matrimonio (staramente totale a Dio »; 2) la necessità della preghiera, in quanto essa è la forza che sorregge tutto il lavoro sacerdotale; 3) un permanente essere disponibile per la predicazione ed il servizio sacramentale; 4) una più profonda obbedienza nei confronti della Chiesa, la quale deve essere concepita come apostolica, cioè retta e guidata dal papa e dai vescovi; 5) uno stile di vita semplice; esso rende evidente che il sacerdote crede di non dover tendere ad un benessere intramondano, bensì di dover usare dei beni del mondo nel servizio del Signore, della sua Chiesa e di tutti coloro che sono in necessità.

to a-matrimoniale), ma soprattutto come una « appartenenza ve-

Questi punti sono fondamentali per un rinnovamento dell'esistenza sacerdotale. In base ad essi si può capire che nel reclutamento e nella formazione dei candidati al sacerdozio bisogna esigere prima di tutto la volontà ad abbracciare la vita celibataria e, fondamento di tutto, ad amare Cristo e la sua Chiesa. Non è importante cercare dei giovani che si mostrino aperti ai problemi del mondo, bensì coloro che si vogliono donare in modo totale ed assoluto al Signore ed alla sua Chiesa. Questi devono ricevere una formazione approfondita, alla quale possibilmente si dovrà interessare, di persona, anche il vescovo.

Più che in passato i sacerdoti infatti avranno bisogno di appoggiarsi a coloro che guidano la Chiesa, poiché devono lavorare in un mondo che è indifferente, se non contrario, nei confronti della religione; per questo devono cercare il loro sostegno nel-

l'amore per il Signore e nella solidarietà con il loro vescovo e con i loro confratelli nel sacerdozio.

Riassumendo si può quindi dire che i problemi inerenti al sacerdote si concentrano soprattutto nell'ambito del suo rapporto personale con il Signore e la sua Chiesa. Esso deve essere migliorato ed approfondito usando vari mezzi: una impostazione positiva della vita celibataria, la formazione, la preghiera, la solidarietà sotto la guida del vescovo.

3. RENOVATIO — *I cattolici olandesi hanno tradizionalmente affrontato i temi dell'educazione cristiana: quali sono le linee di questo sforzo che ritiene di dover sottolineare?*

SIMONIS — Il motivo principale per cui in Olanda viene data una particolare attenzione all'educazione ed alla formazione cristiana deve ricercarsi soprattutto nel fatto che nel secolo scorso le scuole hanno ricevuto un'impronta più o meno liberale e « secolare » da parte delle competenti autorità statali. I cattolici ed i protestanti hanno allora istituito delle proprie scuole confessionali. Nelle scuole cattoliche erano poste in particolare rilievo la dottrina cattolica e la vita ecclesiale, in modo che gli scolari sapessero come pensare e dove poter attingere le proprie norme di vita. Da questo stato di cose conseguiva che i cattolici (e così pure i protestanti tradizionali) ricevevano dalla scuola delle chiare direttrici di pensiero e di vita, le quali determinavano la loro mentalità ed il loro atteggiamento concreto di fronte a tutti i problemi della vita.

A partire circa dall'ultima guerra mondiale, i cattolici (come pure i protestanti) si sono rivolti in misura crescente verso il mondo secolare; sono state così messe alla prova, con ritmo crescente, le concezioni specificatamente cattoliche circa il pensare e il vivere nel mondo. Ciò era inevitabile a motivo della concreta situazione degli uomini, ma è stato condotto in modo che molte di queste concezioni sono state giudicate sulla base delle reazioni dell'ambiente in cui si vive. Questo fatto ha reso incerti molti insegnanti cattolici e protestanti.

A causa della crescente influenza dei « cattolici critici » (cfr. la risposta alla 1.a domanda), i maestri cattolici pensarono sempre più che non dovevano continuare ad insegnare ulteriormente ai bambini le « vecchie » concezioni cattoliche. Essi invece si sentirono in dovere di fare conoscere loro piuttosto i problemi del mondo e presentare prospettive secolari. Così pensarono pure di dover trasformare in questo senso anche l'insegnamento della religione.

Si pone oggi la domanda sulla misura in cui la scuola « catto-

lica » sia da considerarsi ancora tale. Diventa sempre più evidente — e di questo si preoccupano i genitori come pure un grande numero di maestri — che i bambini non apprendono quasi più come un cristiano cattolico debba pensare e vivere. Per questo motivo, se si vuole mantenere la scuola cattolica come tale, è necessario: a) delineare di nuovo le condizioni indispensabili affinché essa abbia il diritto di denominarsi « cattolica »; b) insegnare nelle scuole onestamente ed in modo chiaro la dottrina cattolica; c) nella formazione degli insegnanti per le scuole cattoliche sincerarsi del loro positivo spirito cattolico.

Proprio perché dal mondo secolarizzato e da certi ambienti ecclesiastici (soprattutto da parte dei « cattolici critici ») la dottrina della Chiesa viene messa sempre più da parte, oppure viene presentata in modo erroneo, le scuole veramente cattoliche sono importanti ora come in passato.

4. RENOVATIO — *Lo sforzo di traduzione del messaggio cristiano all'uomo di una civiltà secolarizzata rischia di mettere in parentesi la dimensione teandrica del cristianesimo: a quali condizioni un tale sforzo evita ogni equivoco sulle realtà dell'ordine soprannaturale?*

SIMONIS — E' necessario che la Chiesa sappia sempre che deve annunciare un messaggio di Dio. Perciò essa non deve chiedersi, in primo luogo, che cosa vuole il mondo; bensì che cosa ci dà Dio. Essa deve presentare al mondo il dono di Dio. Nella misura in cui il mondo si mostra interessato a questo dono, essa deve mostrargli i mezzi che il Signore ha mostrato e che nel corso del tempo sono stati delineati in modo sempre più chiaro. Nel concretizzare questi mezzi, non i fini del mondo, ma i fini di Dio devono essere la misura fondamentale.

Non ciò che la maggioranza degli uomini (o forse soltanto la presunta maggioranza) desidera, deve costituire per la Chiesa il punto di partenza del suo lavoro, bensì le vere finalità dell'uomo, come essa le conosce dalla Rivelazione.

Appunto perché oggi nel mondo la felicità, la pace e la giustizia sono delineate e desiderate in vista di risultati esteriori, tangibili immediatamente dall'uomo, la Chiesa deve sottolineare che l'uomo nel suo mondo può trovare soltanto una felicità caduca, imperfetta e fragile, e che la vera pace e la giustizia che sodisfa tutti possono essere realizzate soltanto da Dio. Essa non deve oscurare la sua fede in un nuovo cielo ed in una nuova terra e non deve neppure indugiare nel mostrare l'inevitabilità

della croce che però deve essere sempre congiunta con la resurrezione assicurata da Cristo.

Non bisogna fermarsi ad una semplice predicazione della propria concezione circa la vita dell'uomo nel mondo: questa anzi deve essere pure mostrata in modo chiaro coi fatti. Sono soprattutto i vescovi ed i sacerdoti che devono mostrare con il loro stile di vita quale valore essi attribuiscano al mondo e come prendano sul serio la croce e la risurrezione di Cristo. Essi, quindi, non devono accettare il fasto esteriore né devono tendere a successi intramondani. Essi devono rivolgersi in modo speciale verso coloro che sono disprezzati dal mondo ed a questi devono elargire consolazione ed aiuto. Non devono confidare in ideologie sociali o politiche, quando si tratta dei bisogni dell'umanità, bensì devono affidarsi ai frutti dell'amore del prossimo, che abbraccia tutti e non esclude alcuno, in una donazione totale di sé. Non devono impegnarsi in gruppi particolari, bensì, con tutta onestà e senza badare a « quello che si dice », devono cercare di provvedere a tutti i poveri (anche a quanti sembrano ricchi e potenti, ma che interiormente possono essere poveri).

5. RENOVATIO — *Quali sono secondo lei i principali problemi della Chiesa olandese? Quali questioni devono essere particolarmente considerate dalle altre Chiese locali? Come è possibile evitare qui un fraintendimento? Come può essere espressa l'attuale situazione del problema ecumenico in Olanda?*

SIMONIS — Proprio in Olanda, dove la Chiesa cattolica aveva vissuto in passato come in un « ghetto » e dove per più di un secolo aveva lavorato per il proprio sviluppo conseguendo un successo esteriore abbastanza grande — tanto da poter proporre una visione del mondo ben delineata, capace di incidere in modo sensibile su ogni più piccolo aspetto della vita — proprio in Olanda la Chiesa cattolica ha sentito come una liberazione, ma anche come incrinamento della propria sicurezza raggiunta con fatica, l'ingresso della Chiesa come tale nel mondo quasi totalmente secolare; passo questo che, soprattutto dopo l'ultima guerra mondiale, era stato considerato necessario. Per molti cattolici di una certa età il periodo dopo la guerra — e principalmente l'ultimo decennio — ha estinto in modo crescente e sempre più velocemente tutte le certezze in campo religioso; per altri — soprattutto per i giovani che però ricordano ancora il periodo della Chiesa arroccata — l'ingresso nel mondo e principalmente l'« aggiornamento » degli inizi del concilio ha rappresentato una liberazione acclamata con esultanza. I primi cercavano di preser-

vare il più possibile gli elementi vecchi che erano loro cari, e vedevano in ogni cambiamento — ancorché riguardasse elementi accidentali della tradizione — una minaccia alla loro fede; gli altri credevano di poter o di dover mutare quasi tutto e non vedevano che c'era il grande pericolo di gettar via la fede stessa, quando ci si voleva sbarazzare di forme contingenti della vita e del pensiero ecclesiale senza considerazione. Si sono quindi formati un poco alla volta due gruppi non sempre ben definiti che presentano, entrambi, una lacuna nelle conoscenze degli elementi essenziali della fede ecclesiale.

Il secondo gruppo divenne preminente negli anni '60, soprattutto perché la stragrande maggioranza dei giornali, della radio e televisione cattolica era diretta da suoi aderenti ed anche perché la maggioranza dei principali professori delle facoltà e delle scuole superiori di teologia era ben disposta verso questo gruppo. In esso si affermarono in modo particolare coloro che si attendevano dalla Chiesa soltanto una promozione di cambiamenti relativi alle realtà secolari.

Sebbene essi non fossero forse tanto numerosi, proprio questi fautori della « Chiesa critica » (cfr. la risposta alla prima domanda) divennero i portavoce dei « progressisti ». D'altra parte anche nella cerchia dei « tradizionalisti », spesso erano proprio gli estremisti quelli che facevano da portavoce. Per questo è difficile dire con precisione quale sia la situazione della Chiesa in Olanda. Sta di fatto che i semplici fedeli e soprattutto i giovani hanno l'impressione che la Chiesa sia principalmente una società interessata al miglioramento delle condizioni di vita dei popoli, che, eventualmente, si richiama alle affermazioni di Gesù di Nazareth e può servirsi delle strutture tradizionali cattoliche per realizzare i propri fini. Dato che erano e sono quasi unicamente i sacerdoti che parlavano e parlano in nome della Chiesa ed appunto perché tra i sacerdoti si trovano molti che giudicano positivamente la secolarizzazione della Chiesa — spesso anche senza poter vedere interamente i pericoli di un simile giudizio — è comprensibile che non ci si preoccupi molto delle conseguenze derivanti dalla mutata concezione della Chiesa e del mondo. Si suppone semplicemente che sia giusta, perché tradizionalmente si è abituati a seguire i sacerdoti. Le principali conseguenze di questa evoluzione sono: a) un formarsi sempre più netto di gruppi nell'interno della Chiesa, fatto che d'altronde è favorito dal carattere piuttosto individualistico degli olandesi; b) un oscurarsi della visione dei tratti essenziali della fede cattolica (e ciò è favorito dal fatto che già in passato ci si è sempre interessati maggiormente alla prassi della fede che non al ripensamento del suo contenuto); c) una certa paura di non uscire abbastanza in fretta dal passato e di mettersi al passo con il mondo, oppure la paura di non riuscire ad essere attaccati abbastanza saldamente alle tradizioni; d) la formazione di comunità con uno stile particolare, che spesso manifesta un proprio contenuto di fede, sia questo una fede quasi puramente intramondana, o protestante-liberale o

cattolico-tradizionale; e) una evidente scomparsa del legame con la Chiesa universale in quasi tutti i gruppi.

Soprattutto in campo ecumenico questa evoluzione ha avuto conseguenze rilevanti. Mentre i cattolici tradizionalisti ritengono un pericolo la collaborazione con i protestanti — considerati in passato come eretici — i gruppi « aperti » al mondo (e principalmente le « comunità critiche ») giudicano del tutto superate le divergenze tra la Chiesa cattolica ed i gruppi confessionali protestanti, perché non sono più, o quasi, interessati a differenze dogmatiche.

Anche quando è in gioco la fedeltà al magistero della Chiesa cattolica universale, soprattutto quando questo si rivolge al mondo per mezzo del papa (ad esempio l'enciclica *Humanae Vitae*), si riscontrano delle opposizioni nette nell'ambito della Chiesa cattolica in Olanda: i « tradizionalisti » ritengono questa fedeltà necessaria, i « progressisti » chiedono prima se non venga esigito da loro qualcosa che il mondo di oggi non può più accettare e rigettano le affermazioni del capo supremo della Chiesa, se queste non corrispondono alle concezioni del mondo (o della stampa internazionale), senza preoccuparsi del fatto che così facendo mettono in pericolo la loro unione con la Chiesa universale.

Quasi tutti i problemi della Chiesa in Olanda possono essere inseriti in questo contesto. Così si può comprendere come il celibato dei sacerdoti non sia più ritenuto importante o assolutamente necessario: chi infatti si attende dalla Chiesa quasi unicamente la realizzazione di compiti intramondani, non può naturalmente capire che le guide di questa Chiesa debbono necessariamente vivere secondo uno stile che relativizza proprio questi compiti intramondani; chi invece è legato alle forme con cui la Chiesa si è manifestata nel passato, non può ammettere che si diano dei sacerdoti non celibatari. Analogamente si può rispondere alla domanda circa la democratizzazione della Chiesa: chi vuole rendere la Chiesa intelliggibile soprattutto al mondo, tende oggi ad una completa democratizzazione; chi invece considera le strutture della Chiesa come il risultato di uno sviluppo durato diversi secoli, non può ammettere che esse debbano essere trasformate in senso democratico.

Chi vuole sapere con precisione quale sia la situazione reale della Chiesa in Olanda, dovrebbe constatare sul posto le condizioni concrete ed attingere informazioni dai vari gruppi. Non si deve credere che i cattolici olandesi siano quasi tutti infedeli verso la Chiesa e neppure bisogna pensare che quanto avviene in Olanda riguardi soltanto punti secondari della fede. Proprio in Olanda si cristallizza quasi la crisi stessa della Chiesa di cui si è parlato rispondendo alla prima domanda. Proprio in Olanda sarà assolutamente necessario che si giunga alla chiarezza sul contenuto della fede cattolica e che la Chiesa cattolica si rivolga al mondo secolare con la sua dottrina genuina ed inalienabile.

(Traduzione a cura di Bonifacio Baroffio)

ARTICOLI

Vita del Cristo, vita del mondo

CLAUDIO LEONARDI

L'ecclesiologia è il trattato teologico che in epoca moderna ha avuto, forse più di qualsiasi altro, straordinario sviluppo. Se ne deve ricercare la ragione in una necessità apologetica: di fronte al razionalismo illuministico la teologia aveva dovuto difendere la concezione di un Dio personale e trascendente, di fronte allo storicismo romantico, in cui l'uomo non appare più in una prospettiva fideistica quanto risolto nella storia, il problema apologetico principe diventava la Chiesa: era la Chiesa nella sua visibilità, nella sua concretezza storica, ad essere attaccata come l'istituto che si contrapponeva allo Stato, assurto a organo fondamentale della costruzione storica. La teologia si trovò nella necessità di riprendere su nuove basi il tema ecclesiologico, trascurato dalla teologia medievale, e incluso spesso da quella posttridentina nel « De summo pontifice » (la Chiesa come un insieme di poteri).

In realtà l'attenzione ecclesiologica non aveva solo ragioni apologetiche, ma toccava lo stesso sviluppo del dogma, della autocoscienza cristiana della fede. Come la mariologia, il « De ecclesia » riguarda propriamente e direttamente non Dio quanto l'uomo unito e trasformato in Dio: mariologia ed ecclesiologia hanno per oggetto la divinizzazione dell'uomo: la Vergine è l'esempio perfetto e il modello della theosis, la Regina del Regno di Dio, la Mater Ecclesiae; la Chiesa è l'assemblea dei salvati, il corpo stesso del Salvatore. Così l'ecclesiologia poteva essere anche la risposta alla assimilazione anticristica di Dio nell'uomo operata da Feuerbach, da cui nasce l'ateismo moderno; dal momento che Feuerbach poneva, sia pure in termini che non erano recepibili dalla teologia, il problema di concepire Dio come identificato all'uomo piuttosto che come distinto: in sede teologica è il problema di costruire rigorosamente un'antropologia come cristologia. La tradizione patristica e medievale e lo sviluppo del pensiero moderno ponevano alla teologia del secolo scorso, come

la pongono ancora oggi, l'esigenza di una ecclesiologia concepita esclusivamente all'interno della cristologia. Questa non-autonomia della Chiesa rispetto al Cristo è, del resto, il principio fondamentale intorno alla Chiesa.

Al centro del Nuovo Testamento è, infatti, il Cristo e la sua missione: il Verbo di Dio, il Figlio è mandato dal Padre perché l'uomo e tutta la creazione, vinto il peccato nella morte sacrificale del Cristo, morto al peccato nella morte di Cristo, potessero avere la vita nella resurrezione di Gesù. La salvezza, per l'uomo, uscito dal Padre, è in questa unione e identificazione con Cristo, che gli è possibile solo per Spirito Santo: si realizza così il ritorno al Padre. Per questo Gesù, prima di chiudere la sua missione, assicura ai discepoli l'assistenza dello Spirito. L'opera del Cristo appare dunque nel Nuovo Testamento inserita nella realtà trinitaria: il rapporto tra le persone divine comporta ab aeterno la generazione del Figlio e in lui la creazione dell'uomo e del cosmo, e comporta ab aeterno che il Padre generante e il Figlio generato conoscano l'unità nell'amore, nello Spirito, e perciò che quanto è generato e creato conosca per Spirito Santo la perfetta unità in Cristo e per Cristo nel Padre. Questo è il disegno, per usare le parole di sant'Ireneo di Lione, per cui Dio si è fatto uomo: perché l'uomo divenisse Dio. E' l'umanità ad essere propriamente l'oggetto della missione del Figlio, della salvezza operata dall'Agnello. Per questo il Cristo è il centro dell'esperienza dell'uomo come il centro del processo storico: è la via, verità e vita. Al centro della storia, dell'uomo e del cosmo, è la seconda persona trinitaria, per cui tutte le cose sono state fatte, per cui tutte possono acquistare una vita nuova, divina, e così riunirsi al Padre.

La Chiesa in questo disegno di salvezza è la continuazione di Cristo, è il Cristo diffuso nel tempo: per questo la Chiesa si costituisce solo per Spirito Santo, si ha solo in presenza dell'infusione dello Spirito, dovunque egli spiri. La Chiesa è l'assemblea dei giusti, dei salvati, di coloro che desiderano la pienezza in Dio e desiderandola l'ottengono, sia che questa operazione teandrica si generi per la fede esplicita nel Cristo (Chiesa visibile) o per la fede in Dio rimuneratore (Chiesa invisibile). La Chiesa non è una realtà autonoma da Cristo, ne è solo il corpo, il corpo di un'unica persona di cui Cristo è il capo, la guida, la causa sola della salvezza, che si manifesta e attua per l'azione dello Spirito. Nel corpo, che è come un edificio, si hanno molte e diverse funzioni, ma nessun principio di vita. Ma il corpo partecipa per Spirito Santo della stessa vita del Cristo, la vita trinitaria, e può così partecipare alla stessa opera redentrice di Cristo, non per virtù propria ma per virtù partecipata. La natura della Chiesa è nella gloria della vita cristica, e dunque trinitaria, nella pienezza su

questa terra della vita teandrica, e nell'umiltà di riconoscerla partecipata; nel rappresentare l'operazione teandrica di Cristo nel suo effetto, l'incorporazione dell'umanità a lui. Il mistero della Chiesa è qui: di costituire, come umanità e storia salvate, il corpo di quell'unica persona, il Cristo.

La Chiesa visibile, l'assemblea di coloro che credono in Cristo, nella sua purezza e integrità, è il segno della salvezza universale, la fiaccola accesa sul monte, la parola proclamata sui tetti, il legare e sciogliere con autorità divina: e al suo vertice è l'eucarestia. La Chiesa come ordine sacramentale docente e gerarchico, e dunque come popolo che accetta questo triplice ordine, è mediana per rispetto all'operazione teandrica di Cristo. La sua funzione è la più alta nella storia, ma è chiaramente dentro la storia, serve il tempo e muore con esso; istituita nel tempo da Cristo come segno del suo Regno, viene meno quando il Regno è giunto in totalità; svolge la sua funzione tra il ritorno di Cristo al Padre nell'Ascensione e il suo ritorno nell'ultimo giorno. Bibbia sacramenti e gerarchia sono gli strumenti di cui la Chiesa visibile dispone per porsi propriamente per quello che è: testimone di Cristo, segno della salvezza operata da Cristo. Ma essa non è la salvezza, non ne è la causa, come non lo è di se stessa. La salvezza si svolge in pienezza anche al di fuori della Chiesa visibile, perché l'oggetto della salvezza operata da Cristo non è la Chiesa visibile, è l'umanità intera, la storia universale. La Chiesa visibile non copre la totalità dell'umanità e della storia, è un piccolo gregge in mezzo al gregge umano che sarà uno in Cristo; il piccolo gregge che è testimone della diffusione universale dello Spirito, della verbificazione per Spirito Santo della storia universale.

Che concetto di ecclesiologia è possibile e plausibile su questo fondamento neotestamentario? Una ecclesiologia come trattato teologico autonomo non ha evidentemente senso, dal momento che la Chiesa è l'effetto della missione del Figlio e dello Spirito per la pienezza della storia nel Padre. Il concetto di ecclesiologia si legittima solo in rapporto alla cristologia e alla pneumatologia, di modo che il discorso ecclesiologico proprio diventa la prospettiva cristologica e pneumatologica considerata nel suo appropriarsi la storia, dentro e fuori i confini della società ecclesiastica, della gerarchia come del popolo di fedeli che la riconosce.

Lo sviluppo ecclesiologico moderno, dal secolo scorso ad oggi, non appare omogeneo a questa prospettiva, e dunque fedele al fondamento neotestamentario. Si può infatti affermare che, analogamente allo storicismo e alla storiografia moderna, nati dallo hegelismo e dal romanticismo come considerazione della storia autonoma da ogni implicazione teologica, l'ecclesiologia, anche perché è sorta come risposta allo storicismo, appare come una

considerazione sulla Chiesa autonoma dalla teologia trinitaria. La influenza di Hegel su Moehler andrebbe considerata più attentamente; si potrebbe così meglio descrivere l'origine romantica dell'ecclesiologia moderna, e come il concetto di Chiesa risenta del concetto di Stato quale si era costruito nello hegelismo: lo Stato come una totalità, cioè come il soggetto storico, l'organo della storia, che la storia incarna ed esprime. In Hegel l'unità di filosofia e storia risolve in assoluta razionalità l'evento storico, e pone lo Stato come assoluta espressione della razionalità storica.

Nell'eredità hegeliana di destra e di sinistra non si perde questo concetto di Stato: le categorie con cui lo si è costruito permangono anche quando il romanticismo è un'esperienza chiusa, così come perdurano, ad esempio, non solo nel concetto marxiano di proletariato ma anche nella concezione dello Stato sovietico.

L'ecclesiologia moderna nasce come critica a queste categorie: la Chiesa viene concepita mediante la critica al razionalismo e allo Stato inteso come totalità storica. Ma la critica non riuscì a toccare l'impostazione romantica. La critica al razionalismo portò infatti a sopravvalutare la tradizione e il mero dato storico contro la ragione, a considerare la ragione come impotente; ne derivò la sopravvalutazione della Chiesa come visibilità storica, come organo sacramentale, docente e gerarchico, della Chiesa come istituto, struttura, ufficio ecclesiastico. La critica allo Stato come totalità storica si svolse nel concetto di Chiesa come totalità storica. La Chiesa come istituto diventava dunque il fondamento del mondo.

Le due critiche si risolvevano nell'accettazione da parte della teologia sulla Chiesa della categoria di un ente storico quale fattore principe della storia. In questo senso ogni concetto ecclesiologico moderno risulta derivato dalla filosofia idealistica e dallo storicismo romantico: la storia sì come rivelazione di Dio e non come manifestazione dell'uomo, ma come rivelazione che ha il suo punto privilegiato e proprio in un soggetto particolare che la incarna ed esprime totalmente: la Chiesa-istituto, appunto, come totalità storica, come società umana perfetta e totale. Non la Chiesa come segno, ma la Chiesa come totalità. Non Cristo ma un istituto il centro della storia, non una persona ma una struttura il vertice dell'umanità.

Il concetto stesso di ecclesiologia appare così illegittimo, non trova la sua plausibilità all'interno del deposito rivelato. In ogni modo l'ecclesiologia moderna ha radicalmente cambiato la stessa prospettiva teologica per rispetto alla tradizione patristica e medievale. In quest'ultima si è sì venuta formando, almeno dai secoli VIII e IX, una vasta produzione giurisprudenziale, con l'aiuto o meno di falsi, che ha trovato più tardi la sua prima grande siste-

mazione nel corpus grazianeo, produzione giuridica che era anche rivolta, oltre che a regolare i rapporti tra i membri della Chiesa, ad affermare il potere della gerarchia ecclesiastica nei suoi vari livelli, e particolarmente quello del pontefice romano; ma tutto il diritto canonico medievale è chiaramente ricondotto, nella sua giustificazione come generalmente nell'applicazione, a una volontà positiva: non viene cioè confuso con il precetto salvifico. La società ecclesiastica non si sovrappone all'operazione teandrica, questa non è intesa come una prospettiva infraecclesiastica.

Il Medioevo, accettando e comprendendo la diversità tra ordine della salvezza e ordine ecclesiastico, è erede della migliore tradizione patristica. Non si comprende altrimenti la teologia delle « Summe », in cui — come in quella tomista — la considerazione teologica riguarda il giusto e non il fedele in quanto meramente ascritto alla Chiesa-istituto, l'uomo che accetta realmente la vita divina quale il Cristo per Spirito Santo può comunicargli, e non si limita ad accettarne la dimensione sacramentale e giuridica: la distinzione tra Chiesa e cristianità, nonostante il testo di Ruggero Bacone, rimane estranea al mondo medievale. La tripartizione della « Summa » nei trattati su Dio, l'uomo e il Cristo, comporta una visione cristologica dell'azione salvifica, e dunque non comporta un'ecclesiologia autonoma com'è stata intesa in epoca moderna: la Chiesa è precisamente vista all'interno dell'operazione teandrica del Cristo. Non è del resto un caso che i sacramenti, istituiti da Cristo, si costituiscano tardi nella loro perfezione formale, e che la gerarchia tardi sappia esprimersi come una coerente formazione giuridica.

La concezione medievale, egemone fino al secolo XIII, come teologia del giusto all'interno di una visione trinitaria, trova esatto riscontro nella concezione del potere civile, e conseguentemente nelle stesse vicende storiche. La centralità e totalità dell'azione teandrica, di cui il Cristo è il soggetto e l'umanità l'oggetto, significa che ogni potere deriva da Cristo. La teoria delle due autorità di Gelasio non è medievale, ma ha avuto la sua piena espressione nel concetto medievale di sacrum imperium e di respublica christiana: anche il potere imperiale, oltre quello pontificio, proviene direttamente da Dio: il potere civile ha una sua legittimazione indipendente da quello ecclesiastico, come questo da quello, e il loro potere è sacro perché ha riferimento a una visione globale della salvezza. Al di fuori di questa visione non si comprenderebbe nemmeno la riforma gregoriana, in cui il conflitto di potere tra le due autorità si colloca entro il tentativo di rendere l'ufficio ecclesiastico degno della sua funzione, non sostitutivo di quello civile.

Se l'Oriente bizantino è stato fuori di questa prospettiva, si

deve al limite che la teologia bizantina non è mai riuscita a superare: non avere compreso come anche dal Figlio, dal Verbo che si fa uomo, potesse procedere lo Spirito, che solo dà la vita, ha significato precludersi la possibilità di comprendere fino in fondo la storia, di intenderla come una crescita per l'uomo e il cosmo. Ammettere che lo Spirito proceda non solo dal Padre, per cui ha origine ogni rapporto trinitario e tutta la creazione, ma anche dal Figlio, che ha assunto ab aeterno la creazione, significa che la storia stessa, in quanto unita a Dio nel Cristo, genera lo Spirito. Negare questa processione comporta una minore comprensione di come la natura umana sia riscattata dal sacrificio di Cristo e mostrata gloriosa nella sua resurrezione. Così il concetto di divinizzazione dell'uomo per Spirito Santo, tanto forte nella tradizione bizantina, è sempre mediato entro questa concezione della persona dello Spirito, per cui la vera Chiesa esclude il compromettersi nella storia, è un affidarsi all'ineffabile Spirito: la storia è il limite dell'uomo, non può dargli nulla di nuovo, e per questo può essere tutta e totalmente affidata al potere civile. La tradizione dello pseudo-Dionigi, di Dio come ineffabile alla storia, si manifesta nella tradizione bizantina con la delega o la subordinazione di ogni potere ecclesiastico all'autorità civile.

Nel Medioevo occidentale la tradizione dello pseudo-Dionigi ha avuto uno sviluppo marginale, e si è manifestata in altro modo che in Oriente: dal momento che nella storia la presenza divina è ineffabile, il disegno salvifico, che nella storia visibilmente opera, si può considerare come visibile solo nella dimensione umana, istituzionale della Chiesa: l'ufficio ecclesiastico viene allora concepito come l'unico ed esclusivo mediatore tra Dio e il fedele, e l'azione divina diventa un'azione strettamente legata alla gerarchia. Ne veniva una rigorosa subordinazione del potere civile da parte di quello ecclesiastico: questo non è solo superiore a quello temporale per la superiorità degli strumenti e dei fini, gli è superiore come capacità di dirigere la storia: e deve dunque assumersi la responsabilità di promuoverla, correggendo quando occorra lo stesso potere temporale. Questa è la concezione, rimasta marginale fino al secolo XIII, che si è manifestata nell'« Unam sanctam » di Bonifacio VIII e nella concezione politica del papato avignonese con la teoria della « potestas directas in temporalibus » e la dottrina del papa come titolare dell'impero in caso di vacanza. E' questa concezione ierocratica, che se appare opposta a quella bizantina ne ha la stessa origine teologica, a sconvolgere l'antica concezione, e a precipitare la crisi del Medioevo, creando due partiti opposti: essa porta all'estremo le divergenze tra guelfi e ghibellini, convertendole da questioni di potere a contrasti ideologici: ierocratismo e laicismo sono già i termini del dibattito

postmedievale, che ha i suoi inizi nelle posizioni contraddittorie di Egidio Romano e Marsiglio da Padova. Di fatto viene ora e così disgregata la teologia medievale, in quanto viene rotto l'equilibrio sul quale si era fondata: la distinzione tra ordine della salvezza e ordine ecclesiastico.

Il limite del Medioevo è nel non avere posto e quindi risolto il problema del rapporto tra i due ordini: il Medioevo ebbe il senso della diversità ma non quello della proporzione: il discorso sui poteri ecclesiastici acquistò così una vastità sproporzionata a quello sull'operazione teandrica. Per questo il pensiero medievale sarebbe entrato in crisi. Così il primo problema che si offriva alla considerazione teologica moderna sulla Chiesa era costituito dal limite medievale, dalla dicotomia tra concezione pneumatica del cristiano e concezione giuridica della Chiesa. Per risolverlo occorreva riprendere in pieno, oltre le chiusure della teologia pre e posttridentina, la riflessione trinitaria per cui la storia universale è l'oggetto proprio dell'opera del Cristo e della missione dello Spirito, che la portano alla pienezza nel seno del Padre: del Regno che così si instaura la Chiesa è il segno.

L'ecclesiologia ha invece scelto un'altra strada e il compromesso romantico si è risolto in una posizione tradizionalista. E il passo dal tradizionalismo all'integrismo era d'obbligo, l'uno conseguenza dell'altro: la Chiesa come totalità, l'istituto ecclesiastico come criterio assoluto per la storia universale, e dunque l'affermazione che l'istituto, in nome dei principi evangelici, ha il diritto e il dovere di essere la guida della storia anche se di fatto non può esserlo che parzialmente. L'istituto e il suo vertice che è il papato, come fondamento della civiltà, come il regolatore delle vicende storiche. L'ultramontanismo, che pesò sul primo concilio Vaticano, è tutto dentro questa prospettiva, in cui l'ecclesiologia ha sostituito la cristologia.

La reazione al tradizionalismo si è operata mediante la ripresa del tomismo: all'assunzione della storia e della tradizione come dato primario si oppone la rivalutazione della ragione. La continuità dottrinale con il tomismo è stata tuttavia intesa come possibilità di costruire un discorso filosofico autonomo all'interno della rivelazione, come un'antropologia al cui vertice è la ragione, l'uomo animale ragionevole.

Il neotomismo si poneva così in un rapporto puramente esteriore di continuità dottrinale con san Tommaso. In realtà il neotomismo era un altro tentativo, dopo il tradizionalismo, che la teologia e la cultura ecclesiastica compivano, di confrontarsi con l'hegelismo. Di fronte all'idealismo il neotomismo interpretò il concetto di spirito come infinito quale la forma pura dell'errore moderno, e fu di conseguenza condotto a cercare di stabilire il con-

cetto di uomo come ragione e ad affermare la finitezza dell'uomo. Alla grazia il neotomismo affidava tutto il mondo superiore dell'uomo, un altro mondo, ineffabile, mentre il discorso sull'uomo, e dunque il discorso propriamente filosofico, era affidato alla ragione.

Il neotomismo assumeva in tal modo solo il limite di san Tommaso, e considerava esattamente la sua posizione come riconducibile ad Aristotele senza o contro Agostino. Il neotomismo si è costruito su questa indebita contrapposizione tra Tommaso e Agostino, e quindi nell'esclusione di qualsiasi forma di antropologia patristica, che in Occidente aveva avuto il suo vertice in Agostino e si era continuata fino a Tommaso. Un'antropologia in cui l'intelletto umano non è solo frutto dell'esperienza ma anche di una illuminazione divina, e dunque presuppone l'intervento divino anche nella sua attività naturale. Il neotomismo assumeva in particolare da Tommaso la polemica antiaverroista, e lo faceva in funzione antiidealista. Ma, in questo modo, veniva meno il rapporto tra Dio e l'intelletto nella conoscenza. La conoscenza nel neotomismo veniva affidata alla ragione, autonoma appunto, e l'uomo veniva conseguentemente inteso come una realtà completamente riducibile all'esperienza sensibile. Il neotomismo cercava così di non cadere nel concetto kantiano di trascendentale, ma postulava l'intervento divino come l'intervento in una realtà sensibile di qualcosa di completamente diverso, non umano.

Nel neotomismo la posizione antiidealista conduceva dunque al disconoscimento del fondamento agostiniano del pensiero di san Tommaso. Il neotomismo riduceva così sia Tommaso che il pensiero moderno al loro limite. Del primo assumeva la funzione che vi aveva svolto Aristotele ma senza cogliere come l'aristotelismo tomista si collochi entro una prospettiva che ha al suo centro il problema cristologico, cioè il problema dell'operazione teandrica, della cristificazione dell'uomo e del cosmo; non costituisca un discorso filosofico autonomo ma sia parte di una visione teologica dell'uomo. Dell'hegelismo e del mondo moderno accoglieva il principio dell'autonomia della ragione senza cogliere la richiesta di un'umanità come infinito.

Il neotomismo non poteva essere così che un fenomeno culturalmente di retroguardia, che all'interno del mondo ecclesiastico operava come avvallo del razionalismo e attraverso questo di tutta la filosofia moderna, nell'illusione, ispirandosi al tomismo, di porsi come il vero portatore della tradizione. Non è un caso che il neotomismo, e tutta la cultura ecclesiastica tra il secolo scorso e la metà di questo, abbia sviluppato soprattutto due problemi: quello di una metafisica come scienza autosufficiente del trascendente, e quello di una filosofia politico-sociale autosufficiente sul

piano razionale. Lungi dal riportare il discorso teologico, come il discorso sull'uomo, al suo fondamento trinitario, il neotomismo, come il tradizionalismo, ha trascurato e messo da parte la cristologia per sostituirla con l'ecclesiologia.

La Chiesa è allora la salvaguardia di un uomo concepito come realtà sensibile, dunque come garante e promotrice nella storia di una struttura di vivere razionale, lo Stato, su cui interviene con la rivelazione divina, assicurata dalla sua divina missione e dalle realtà sacramentali. Anche qui è la Chiesa come istituto ecclesiastico il vertice dell'ecclesiologia, dal momento che quella garanzia e quella promozione è concepita come possibilità di fornire agli uomini ciò che lo Stato moderno non può dare, cioè una dottrina razionale della realtà. Non più la Chiesa come totalità storica in quanto istituto umano perfetto, ma la Chiesa come totalità storica in quanto perfetta razionalità, capace di progettare una perfetta prospettiva all'interno di un discorso puramente razionale, che ha per altro la garanzia della verità offerta dalla rivelazione.

Il neotomismo ha così il suo momento ecclesiologico diretto in una Chiesa-istituto che fornisce all'uomo una dottrina sociale, delle prospettive di convivenza politica. In questo modo il neotomismo accoglieva, sia pure con diversa motivazione, il principio di una ecclesiologia che ha il suo vertice nel papato come il solo istituto in grado di fornire e di imporre con la necessaria autorità un ordine sociale cristiano: i teologi sono allora lo strumento indispensabile del papato. Nei fatti il neotomismo giustificava, conseguentemente, una prospettiva per cui l'azione cattolica doveva diventare un'azione politica in senso proprio, anche se sempre subordinata agli interessi dell'istituto ecclesiastico, che ne era in definitiva il vero leader; e giustificava le dottrine e i regimi democratici-cristiani nelle loro varie forme. L'integrismo di derivazione tradizionalista si continuava nell'integrismo di derivazione neotomista, dal momento che una sola era rimasta la prospettiva ecclesiologica, anche se fondata la prima sull'autonomia della tradizione, la seconda sull'autonomia della ragione.

Questo universo concettuale e pratico entrava in crisi con la seconda guerra mondiale, cioè la crisi dell'Action française e dei fascismi, che per molti aspetti, quelli legati a una concezione naturalistica della vita politica, potevano sembrare una realizzazione storica della visione neotomista. Pio XI, che portò al vertice questa visione sul piano ecclesiologico come prospettiva politico-sociale e attuò la politica dei concordati, dovette con vero atto di carisma papale condannare l'Action française e constatare alla fine la distanza tra i fascismi e la fede cristiana. In realtà il vertice della Chiesa visibile, dal pontificato di Pio IX a quello di Pio

XII, non va ricercato nell'ecclesiologia e nella dottrina sociale, ma nel rapporto che l'istituto ecclesiastico ha saputo trovare con la dogmatica mariana e nel riconoscimento dei segni divini rivelatisi a Lourdes e a Lisieux. Qui si è mostrato come la madre e guida della Chiesa visibile sia la Vergine, la madre di Cristo, e come la pienezza della statura di Cristo nell'uomo, che lo rende con Cristo e in Cristo corredentore, e dunque lo rende organo della storia, è frutto esclusivo dello Spirito Santo. Questi si sono posti come autentici segni dell'azione teandrica di Cristo, dunque come vera Chiesa. Il carisma papale, quando con Pio X ha riconosciuto in Teresa di Lisieux la più grande santa del mondo moderno, e con Pio IX e Pio XII ha proclamato i dogmi mariani, si è posto nella pienezza del compito della Chiesa visibile, e ha in tal modo dato la risposta adeguata allo storicismo romantico: indicando nella mariologia la dimensione ecclesiologica propria della teologia trinitaria.

Ma questa indicazione non venne raccolta dalla cultura ecclesiastica. La crisi della seconda guerra mondiale chiuse l'esperimento neotomista, ma esso era già stato ripreso su altre basi, in particolare dai teologi francesi, che già avevano fornito i quadri migliori al neotomismo della prima generazione. I nuovi neotomisti sono teologi-storici più che teologi-filosofi, la cui formazione era avvenuta negli anni immediatamente precedenti la guerra e in quelli della guerra. Il loro neotomismo non consiste più in una presunta continuità dottrinale con san Tommaso ma in una continuità funzionale. Si trattava di studiosi del Medioevo divenuti critici del Medioevo, come mostrano i primi o alcuni studi di Chenu, Congar e dello stesso de Lubac: un Medioevo che con la scolastica aveva ristretto e in qualche modo ucciso il mondo vivo della natura e dell'uomo con un mondo arido di concetti. Il loro neotomismo consiste nell'assumere ancora una volta Tommaso come dialettico ad Agostino, come il continuatore e restauratore di Aristotele in reazione all'agostinismo: Tommaso come il teologo che porta il mondo della natura dentro il cristianesimo, che mediando Aristotele permette che la realtà della natura e della storia sia assunta dalla fede cristiana. Per questa seconda generazione neotomista non si tratta più di ripetere il tomismo nella sua dottrina quanto di intenderlo come un atteggiamento, una funzione, quella di mediare tra il mondo moderno e il cristianesimo: la teologia come mediazione tra la fede e la realtà, realta identificata senz'altro con il mondo moderno, in particolare con il marxismo, considerato 30-40 anni fa come il vertice del mondo moderno. Così ai neotomisti francesi della seconda generazione fu possibile dedurre una serie di nuove tesi storiche, che dette loro una egemonia culturale prima contrastata poi tollerata dal-

l'ufficio ecclesiastico. Queste tesi si possono definire propriamente come riformismo, riformismo che ha avuto la sua maggiore espressione nell'ecclesiologia che gravò sul secondo concilio Vaticano.

La novità del riformismo sta nel concepire il papato come incapace di egemonizzare una civiltà che si configura ormai sempre più apertamente come democratica, dal momento che il papato è un portatore di privilegi, ha cioè concepito la stessa autorità come un privilegio indiscutibile, e non è dunque in grado di autoriformarsi. Poiché il mondo moderno è un mondo democratico, la Chiesa deve superare il limite dell'autoritarismo, rafforzatosi in essa con il tradizionalismo ottocentesco, e deve apparire come una struttura democratica: la Chiesa visibile non è più affidata principalmente al papato e al presbiterato quanto corrispettivamente al vescovo e al laico. La riforma della Chiesa consiste in questo, nel condurla alla coscienza di una sua dimensione comunitaria di cui il laicato è la base e l'episcopato il vertice. Si comprende così come Congar possa vedere la storia dell'ecclesiologia come un potenziamento indebito, realizzatosi nel Medioevo, del papato contro i poteri vescovili, e in una indebita supremazia del prete sul laico, e poi, oltre l'esperienza medievale e controriformista, nell'affermazione sempre più forte del potere dei vescovi e nel riconoscimento della dignità e dei diritti del laico. Si comprende anche come, dopo il concilio, si sia arrivati alla contestazione esplicita del papato e del prete.

La prospettiva riformista postulava perciò una ecclesiologia centrata ancora una volta sulla Chiesa come istituto, un istituto che riconduce a sé la totalità della storia e della Chiesa. Il neotomismo riformistico si risolveva dunque esclusivamente in una prospettiva politica senza scalfire l'identificazione della Chiesa con la società ecclesiastica come era stata elaborata dalle concezioni ecclesiologiche precedenti. In questo primo e secondo neotomismo coincidono: esattamente nella sostituzione dell'ecclesiologia alla cristologia. Per altro, se nel primo l'interesse propriamente teologico si era concentrato in una metafisica razionalmente autonoma, nel secondo esso si attuava nella teologia delle realtà terrestri, e conseguentemente in una visione storico-politica non più tesa a difendere l'autorità ecclesiastica come la garante di una ordine politicamente razionale, ma tesa a mediare l'« ingresso » di ogni realtà nella Chiesa, volta in altri termini alla difesa del progresso o meglio della democrazia concepita come progresso. Non si trattava di un trascendimento della situazione, di un superamento delle difficoltà in cui la Chiesa visibile si era venuta a trovare, ma solo di un mutamento politico, da destra a sinistra.

Ma il mutamento, come era nella logica delle scelte teologiche di fondo, ha ben presto mostrato tutta la sua impotenza, perché se superava le chiusure dell'integrismo della prima maniera, scopriva tutte le tensioni senza poterle soddisfare. Così il riformismo, una volta ottenuto un potere sufficiente, ha dovuto rivelare il suo vero volto: quello integrista. Se ha giustificato sul piano politico immediato non più i movimenti corporativi e democratico-cristiani, ma i movimenti a vario titolo rivoluzionari, lo ha potuto entro l'impegno storico-sociale di tutta la struttura ecclesiastica (e si è persino configurata in qualche occasione una concorrenza tra papato ed episcopato nell'affrontare i problemi del mondo): perché la Chiesa visibile in questo quadro non può essere segno, ma deve essere concepita e intesa e usata ancora una volta come il centro della storia, l'istituto che risolve anche il problema della fame nel mondo, l'organo della pace, il punto di incontro di tutte le religioni. Il riformismo ha così significato il ripresentarsi dell'integrismo. E come accadde al vecchio integrismo, così il nuovo comporta sempre un compromesso mondano, perché il porre la società ecclesiastica come la parte che le svolge tutte, la costringe a venire a patti con il potere mondano che le vuole egualmente svolgere.

Il riformismo dei teologi francesi ha così portato alla crisi della società ecclesiastica, senza che questa abbia potuto veramente assumere e fare proprie le realtà terrestri, e aumentare in tale modo la sua influenza culturale e sociale sulla civiltà. La crisi del riformismo è davanti agli occhi di tutti. Essa vanifica tutte le ipotesi nate dalla reazione della cultura ecclesiastica alla cultura moderna, da Hegel in poi, vanifica le tesi derivate dal tradizionalismo, dal neotomismo e quelle appunto del riformismo, così come l'integrismo che le accomuna, e il concetto stesso di ecclesiologia, che in questi due secoli ha equivocamente rappresentato la continuità e la novità della teologia, e si è posto così come garante della tradizione.

In realtà il problema posto dallo storicismo romantico e dagli sviluppi che ha avuto in Marx e in Nietzsche è ancora aperto: l'assimilazione anticristica tra Dio e uomo proposta da Feuerbach non è stata compresa né risolta in una più alta consapevolezza teologica, e dunque in una maggiore coscienza di quello che la fede comporta. E' certo singolare che mentre si deve denunciare la crisi delle ideologie nate dallo storicismo e dai suoi sviluppi, come impotenti ormai a risolvere i problemi della convivenza umana, la crisi del riformismo abbia messo in rilievo il tentativo, da parte della cultura ecclesiastica e della teologia soprattutto tedesca — che ha il suo vertice in Karl Rahner — di riprendere organicamente proprio l'elemento idealistico della filosofia moderna.

e conseguentemente di considerare, nella linea di Kant, Dio come l'oggetto ulteriore della autocoscienza umana, e di considerare pertanto l'uomo potenzialmente come Cristo senza passare per la sua divinizzazione per Spirito Santo. La crisi del riformismo come punta estrema dell'ecclesiologia nata in reazione all'idealismo, ha permesso che il concetto di ecclesiologia venisse dissolto nella storiografia: dal momento che l'uomo è potenzialmente Dio, nella sua storia si risolve totalmente il Regno di Dio. La riduzione e dissoluzione della Chiesa nella storia è così completa. Non si ha più la riduzione della Chiesa alla società ecclesiastica ma alla storia stessa. In Rahner e nella teologia che ne consegue l'accettazione del razionalismo avviene così senza mediazioni: si pone in crisi il concetto di ecclesiologia perché si pone in crisi il concetto di Chiesa: il rifiuto della Chiesa come società ecclesiastica non ha portato ad un approfondimento del concetto di Chiesa ma alla sua dissoluzione nel concetto di umanità e di storia

Una critica del concetto di ecclesiologia è invece possibile a partire dalla Scrittura, dissolvendo il concetto di ecclesiologia nella teologia trinitaria, riportando cioè la considerazione teologica sulla Chiesa all'interno della pneumatologia, della cristologia e della « padre-logia »: a questa condizione si può fondare propriamente il concetto di storiografia, di cui l'ecclesiologia non può essere che una parte.

La storiografia sulla Chiesa negli ultimi due secoli è stata lo specchio esatto delle soluzioni ecclesiologiche: in essa si mostra vistosamente il debito contratto con l'idealismo romantico. La storia della Chiesa è stata infatti vista o come storia della politica o come storia della cultura, i due poli di un unico interesse, poiché ragione e storia nell'idealismo coincidono. La Chiesa considerata come totalità umana, la cui storia si misura nella politica dell'ufficio ecclesiastico (nel papato o nel diritto canonico o nella struttura ecclesiastica che viene riformata) e nella cultura teologica (nella storia dei dogmi o dell'interpretazione della Scrittura o nella spiritualità considerata come la teologia espressa dai mistici).

La possibilità di una storia della Chiesa che sia conforme a ciò che è proprio della Chiesa, sta in una storiografia che abbia a proprio oggetto la storia universale, perché solo questo è l'oggetto dell'operazione teandrica del Verbo e dello Spirito, di cui la Chiesa è segno. La storia della Chiesa all'interno della storia universale: di questa Cristo è la chiave.

Il problema di una storiografia sulla Chiesa è dunque quello di comprendere la prospettiva cristologica e pneumatologica oltre i confini della Chiesa visibile. Ma questa condizione rende necessario un ripensamento sulla natura stessa del discorso teologico,

nel senso che come ogni problema su Dio riconduce alla Trinità, così ogni problema concernente l'uomo e la sua storia va ricondotto alla Trinità divina: la Trinità come oggetto formale della teologia e non come uno degli oggetti di essa. Perciò non è possibile che partire dalla teologia trinitaria per considerare il problema della storiografia e per fondare un discorso teologico sulla Chiesa. La Trinità come fondamento dell'uomo, l'uomo come immagine, manifestazione trinitaria: dal momento che nella Trinità, nel Dio uno e trino la creazione è ab aeterno, è nel rapporto tra le persone trinitarie che la creazione si comprende nel suo movimento di uscita da Dio e di ritorno a lui.

II

Porre il Cristo al centro della storia significa porre il problema di Dio nel tempo: Dio e tempo sembrano termini contraddittori, e l'uomo sembra avere come suo problema principe quello di vincere il tempo, di rovesciarlo per ritrovarsi oltre il tempo in Dio.

Ma questa prospettiva va precisata dal momento che Dio stesso si è incarnato, per cui la dimensione divina è entrata nel tempo e la dimensione temporale in Dio. Parlare di Cristo, della divino-umanità fatta una sola persona, comporta che il divino incorpori il divenire e il divenire incorpori il divino. « Dio diventa uomo perché l'uomo diventa Dio », appunto. La prospettiva fondamentale della vita cristica è la theosis dell'uomo, ma questa è un processo che si colloca nel tempo e implica che si diano giudizi storici di Dio e giudizi divini dell'uomo.

Ora l'unione teandrica è possibile perché ab aeterno la divinità contiene l'umanità. Il Padre è il generatore: in quanto generato ab aeterno dal Padre il Figlio è il principio di ogni generazione: il Figlio è la persona divina che manifesta Dio nel creato: la creazione come manifestazione del Padre attraverso il Verbo.

Dio, in quanto Verbo, è dunque la vera umanità, perché il Verbo contiene in pienezza ogni manifestazione del Padre. Il Verbo è l'uomo increato, il vero uomo: per questo ha storicamente assunto la carne creata, in quanto veniva così tra le cose sue, a portare nella dignità della propria persona divina ciò che era solamente manifestazione di essa. Come è possibile che questo sia? Io è perché se Dio in quanto Verbo è l'uomo originario, l'uomo in Dio è il Verbo: il vero uomo è fuori del tempo, prima e oltre il tempo: è il Cristo preesistente ai secoli in Dio.

Ma se ab aeterno nel Verbo è la totalità del creato, ab aeterno la totalità del creato è nel Verbo fatto carne, nel Cristo. Il

Verbo in quanto vero uomo è ab aeterno il Cristo: Cristo è a un tempo Verbo nell'uomo e uomo nel Verbo, il termine medio tra la pienezza della generazione nel Verbo e la pienezza dell'effusione nella storia da parte del Padre. Cristo è così propriamente il luogo della creazione: il Verbo come perfetta immagine del Padre, che al Padre è nello Spirito perfettamente uno, per cui si crea la perfetta immagine del Padre come distinta dal Verbo, nell'uomo. Il Cristo è medio tra l'immagine increata del Padre che è il Verbo, e l'immagine creata che è l'uomo. La seconda persona della Trinità si dice Figlio in quanto generato dal Padre, e Verbo in quanto è la manifestazione del Padre.

Nel Verbo in quanto Cristo e nel Cristo in quanto Verbo si ha così tutto l'ordine della manifestazione, e dunque tutta la storia. La verbologia come è espressa nel Vangelo di Giovanni e la cristologia paolina sono evidentemente gli elementi di una medesima considerazione del Figlio di Dio che si è incarnato, e rendono perfettamente conto della coscienza figliale che Gesù manifesta nei Vangeli. Se è così, tutta la storia umana è in Cristo compiuta e perfetta: il Cristo in quanto Verbo è la totalità originaria della storia, il Verbo in quanto Cristo è la totalità manifestata nella storia, Cristo il primogenito di ogni creatura (l'uomo originario) e il primogenito tra i morti (l'uomo manifestato).

Ma nel Cristo Verbo e uomo sono una sola cosa: in lui l'uomo originario e l'uomo manifestato coincidono. Così nel Cristo la manifestazione del Verbo significa il ritorno della creazione alla sua perfetta immagine. Il Padre si manifesta nel Cristo non per degradare se stesso ma per riportare al suo principio, a se stesso appunto, ogni sua manifestazione. Il divenire di Dio nell'uomo ha un senso per il divenire dell'uomo in Dio. Nel Cristo, principio e fine sono una medesima cosa, alfa e omega indicano un inizio e una fine nella medesima persona; il divenire, il contingente, il tempo è un'uscita da un principio per potervi ritornare, per riacquistare quella iniziale perfezione, la perfezione ab aeterno compiuta. Ciò significa che in Dio l'ultimo giorno, in cui l'umanità e la creazione sono gloriose nell'unione alla divinità, fonda il primo giorno.

Se dunque il creato è già compiuto in Dio, la storia è la manifestazione nel tempo di questo compimento in Dio già avvenuto: Dio, in quanto si manifesta, si manifesta nella sua perfezione, che precontiene la compiutezza del creato. La storia è propriamente la manifestazione teandrica; il Cristo rappresenta con la sua vita — nascita morte e resurrezione — il punto storico fondamentale, perché è l'uscita divina ed è anche il divino ritorno, distingue e salda insieme i due movimenti. L'uscita di Dio come Verbo che si fa uomo indica che nella storia entra una realtà divi-

na che precontiene la perfezione del creato; il ritorno di Dio come uomo, che mostra la gloria divina nella resurrezione, indica che nella storia quella realtà teandrica si è assimilata ormai il creato, ha condotto l'uomo alla pienezza di sé precontenuta nel Verbo. Il Cristo è veramente la pienezza dei tempi, perché nella sua incarnazione e nella resurrezione attraverso la morte ha mostrato qual è il segreto della storia, ha tolto al tempo il suo mistero: ha mostrato come sia l'oltre-il-tempo, l'eternità a muovere i tempi e a portarli al loro compimento nell'oltre-il-tempo. Cristo è la realtà escatologica perché preesistente, che con il suo porsi nel tempo condiziona la storia, la adegua nel tempo a sé.

L'unione personale delle nature umana e divina nel Cristo mostra come eternità e tempo siano contestuali: ciò che nell'uomo è tempo in Dio è eternità. Nel Cristo in quanto si ha la pienezza della natura divina è presente la totalità della creazione per il Verbo ab aeterno creata dal Padre, in quanto si ha la pienezza della natura umana la totalità della creazione ritorna nella pienezza dell'immagine divina che è il Verbo. L'eternità non è prima o dopo il tempo, Dio crea ab aeterno, e il tempo è ab aeterno, in Dio ab aeterno compiuto.

Se è l'eternità che muove il tempo, e la storia non è che un'adeguazione nel tempo alla pienezza già ab aeterno compiuta, l'eternità è la causa e condizione della dinamica storica. Il divenire storico acquista, allora, la sua piena intelligibilità, viene meno il diaframma, l'opposizione tra storia e ragione: la storia diventa la più alta razionalità, perché solo la storia è un processo, un'iterazione, un movimento di autotrascendimento: quello appunto dell'adeguazione di sé alla propria pienezza già compiuta e a sé immanente: conoscibile perché compiuta. Ma questo è per l'uomo la pienezza dell'intelletto. E' dunque possibile una teologia relativa alla storia. Il suo fondamento è la cristologia, perché solo la cristologia permette di considerare come la totalità della creazione e della storia sia compiuta ab aeterno nel Verbo e come questa totalità — che si manifesta fuori di Dio nell'uomo e nel cosmo come qualcosa di diverso da Dio — diventi Dio nel Cristo e nella storia che a lui si adegua. La presenza di Cristo nella storia, il suo compiere i tempi portando l'uscita da Dio nel ritorno a Dio, permette di comprendere la natura dei tempi di uscita e di ritorno. Il fatto che il Verbo si sia incarnato, che il Cristo sia vissuto morto e risorto, dà un senso a tutti i tempi, prima e dopo di lui, perché pone nell'immanenza della storia la ragione del suo divenire. La cristologia fonda perciò in termini propri una storiografia come la scienza pienamente razionale dell'uomo, la scienza dell'uomo a un livello più alto di quello che sia la scienza fisica, che non può che limitarsi a considerare statica-

mente i fenomeni del creato per appropriarli all'uomo, ma non comprendere come la stessa dinamica storica porti ad un'appropriazione dell'uomo a Dio, alla sua perfezione nella compiutezza teandrica che il Cristo manifesta.

Se dunque in Cristo è contenuta la storia, la storia non è solo il lato minore di Dio, il luogo dell'uomo diverso da Dio, è anche lo strumento con cui Dio manifesta la compiutezza del creato. Questa prospettiva storiografica equivale al rifiuto di ogni dualismo, per cui il concetto di Dio si pone come diverso, come negazione del concetto di uomo, e l'uomo al suo vertice può solo platonicamente imitarlo; il dualismo per cui Dio è bene e l'uomo è male, e la carne dell'uomo indica la degradazione di Dio, il suo morire nel male; per cui bene e male sono contrapposti nella storia come due città, per cui il costituito è bene e il costituendo è male o viceversa, a seconda delle diverse ragioni politiche e i tornaconti economici.

In realtà il male, il peccato, è sì la rottura dell'ordine cosmico e pone fuori di esso la persona che lo compie, perché è il rifiuto di Dio, il rifiuto a identificare la propria pienezza nella compiutezza dell'uomo originario che è il Verbo, ma non costituisce una reale alternativa nella storia al piano divino, compiuto ab aeterno. I limiti, i terrori, le violenze dell'uomo nella storia, la umana volontà come causa deficiente di essa, come male, non hanno alcun potere di intaccare quel compimento: nella totalità del disegno divino, che pienamente si manifesta nella storia, il rifiuto di Dio non può sconfiggere Dio, può solo ritardare che la storia riconosca Dio come il proprio compimento. Così l'uomo come male segna i tempi della storia, ma non ne tocca il fondamento che è il Cristo. Nella storia si mostra la grandezza dell'uomo che è la stessa grandezza di Dio, ma questa grandezza è equivoca perché nella sua pienezza nel tempo si manifesta solo all'ultimo giorno. Di fronte al peccato la storia mostra l'impotenza di Dio, ma è una impotenza apparente, perché è esattamente il riflesso della sua assoluta potenza a portare la storia, nonostante il peccato, nel suo fine, a manifestarsi come divina.

Nella storia universale Dio si manifesta appunto come uomo, come uomo-Dio, il Cristo; nella storia il Verbo è perciò nascosto, come è nascosto il Padre e nascosto è lo Spirito; un fondamento, una finalità e una dinamica infiniti sono a un tempo presenti e inafferrabili, presenti perché si manifestano sempre più, inafferrabili perché non si manifestano pienamente se non nella pienezza finale. La loro presenza è speculare alla loro inafferrabilità. Così l'apparente impotenza di fronte al peccato si rivelerà solo l'ultimo giorno, quando sarà rivelato il senso del peccato, come la sconfitta non solo per chi lo compie ma la sconfitta nella storia,

che ormai rivela la sua piena maturità divina. Il compimento totale del processo storico coincide con la piena rivelazione di Dio: ciò che era nascosto si mostra, la sua presenza è ormai inequivoca, e il male come sconfitta è speculare all'infinita fecondità di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio: allora ogni lacrima sarà appunto asciugata, ogni dolore trasformato in gloria, la croce mostrerà la sua fecondità nella resurrezione, la morte nella vita.

Se il male cosmico, conseguenza del peccato di superbia, del rifiuto del Cristo, è il segno nell'uomo della sconfitta storica, il male fisico, il dolore, la morte, conseguenza del peccato di origine, è il segno e lo strumento della vittoria storica: è la forza e la gloria dell'uomo nel tempo. Per questo Dio l'ultimo giorno tergerà ogni lacrima: manifesterà cioè la fecondità della morte: perché la morte dell'uomo è ontologicamente l'ingresso di Dio nella storia. Chi muore in Dio, chi accetta Dio nel momento supremo della chiamata che è la morte — la morte dunque come momento e possibilità suprema della salvezza —, costui accetta che si manifesti dentro la sua carne e la sua psiche l'umiltà piena dell'uomo, che non in sé ma in Dio riconosce la pienezza, e permette così che Dio entri in lui. La morte indica dunque l'ingresso nella storia della piena fecondità divina: la morte di chi ha di fatto rinunciato alla propria umanità creata per aprirsi all'umanità increata, ha di fatto rinunciato a fare dell'umanità creata la forza per possedere la terra e accetta lo Spirito divino come proprio spirito. La morte dell'innocente è la forza che schiude i sigilli della storia come il peccato ne ritarda l'apertura. Se il peccato di origine ha generato la morte, nel Cristo la morte è diventata lo strumento della nuova vita: l'uccisione dell'innocente compie la stessa funzione dell'Agnello: questa è la potenza corredentrice del martirio.

La vittoria sulla morte attraverso l'accettazione in Dio di essa si manifesterà nell'ultimo giorno nella pienezza della resurrezione cosmica, di cui la resurrezione di Cristo è la caparra, l'inizio, il segno. L'eskaton è dunque il fondamento del primo giorno perché rivela la pienezza storica che nel Verbo e nel Cristo è già compiuta, ed è il fine di tutta la storia, perché partecipa dell'eterno, il generatore del tempo. L'eskaton indica il ritorno, come la creazione l'uscita. Nel Cristo la creazione viene condotta nell'eskaton, appunto perché nel Cristo la teandria è già pienamente compiuta: la vita terrena di Cristo è la progressiva manifestazione di questa compiutezza: la storia è speculare alla vita terrena del Cristo.

La coscienza cristiana ha perso il senso di questa pienezza metastorica e della storia come ricezione di pienezza. Fino dai primi secoli la perfezione della storia si è considerata come di là da venire, l'eskaton come una realtà solo del futuro, che si realizza solo alla fine dei tempi ma nella storia propriamente non

si coglie: il millenarismo è il segno di questa concezione. E tutto il Medioevo ha largamente impiegato la regola ticoniana del genere e della specie per leggere la Bibbia e la storia cristiana nel senso di una realtà spirituale che non ha riferimento a una pienezza storica. Il cristianesimo della patristica e del Medioevo ha superato il concetto naturalistico di una storia come mera biologia dell'umanità, un nascere crescere e morire che ciclicamente si ripete, e il concetto di una storia come degradazione. La prospettiva è radicalmente mutata, poiché ogni tempo ha acquistato un senso in riferimento al Cristo. La patristica e il Medioevo hanno così concepito una storiografia che comprendeva il passato come preparazione a Cristo e il futuro come un'attesa del suo ritorno. Ma la patristica e il Medioevo, se hanno compreso la storia come riferimento dell'uomo a Dio, non hanno capito la storia come riferimento di Dio all'uomo, proprio perché non hanno recuperato pienamente il concetto di escatologia come era espresso nella Scrittura e particolarmente nel Nuovo Testamento: l'eskaton come unità e pienezza umano-divina, come una realtà teandrica ab aeterno compiuta e che si mostra nella sua compiutezza nel tempo in una manifestazione sempre più alta. Patristica e Medioevo hanno avuto il concetto di divino progetto per la storia, ma meno quello di divina realizzazione della storia, di un mondo che andava salvato e meno di un mondo che è già salvato.

In una visione teandrica della storia la Chiesa è propriamente di coloro che hanno la fede nella resurrezione di Cristo, cioè hanno la fede nella realtà teandrica come compiutamente realizzata ab aeterno e compiutamente manifestata nella storia, e attendono che questo sia palese a tutti, che il ritardo di chi rifiuta Dio sia tolto. La Chiesa è propriamente il segno, la fiaccola, la parola che indica l'eskaton come già realizzato, che assicura che la realtà teandrica, la piena fusione di uomo e Dio, non è una metafora o un rinvio all'ultimo giorno.

Comprendere in questo senso la Scrittura, oltre l'interpretazione patristica e medievale, è possibile alla teologia dopo l'esperienza moderna in cui l'uomo non è concepito solamente come il soggetto dai desideri infiniti, ma come superuomo, un uomo che usurpa i poteri e l'essere stesso divini e li porta nella storia. Alla posscoscienza profonda dell'uomo dopo l'esperienza moderna è possibile comprendere come la storia sia la vicenda globale dell'uomo-Dio.

Se un concetto di storiografia è oggi plausibile è dunque solo quello di una storiografia teandrica. Perché se la storia è manifestazione di Dio, bisogna dire che il criterio di lettura della storia è Dio stesso, e Dio nella sua vita di relazione, Dio come Trinità. Il principio trinitario come principio di comprensione storica: ma

il principio trinitario considerato non dell'ordine della realtà, che riguarda la vita divina in se stessa, ma nell'ordine della manifestazione, cioè nell'ordine dell'immagine: e dunque nel Cristo come l'esatta manifestazione della Trinità. Il Cristo contiene perciò in sé e nel processo della sua vita terrena la forma del processo storico universale. La vita del Cristo come la chiave universale; e la vita del Cristo nei suoi tre momenti (nascita morte e resurrezione) che sono la manifestazione in lui della realtà trinitaria.

Una concezione monoteista, non solo quella pagana ma anche quella veterotestamentaria, non riesce a superare un limite naturalistico, e non dà così veramente ragione della dinamica storica: il concetto di Dio trascendente può fondare il dualismo, che dà conto della distanza tra divinità e umanità. La concezione trinitaria, che ha al suo centro l'incarnazione del Figlio, dà invece conto dei tre momenti della storia universale: una finalità trascendente, una sostanza trascendente e immanente, una immanente e infinita dinamica. Mediante la dimensione trinitaria è possibile una storiografia perché è intelligibile la storia, il divenire umano e cosmico.

Ma quei tre momenti, che si riferiscono alla presenza nella storia delle tre persone divine, sono appunto manifestati nell'umanità del Cristo. Gioacchino da Fiore ha avuto il grande merito di considerare la Trinità come soggetto della storia, ma non è riuscito a vedere rigorosamente la centralità formale di Cristo nel processo storico, a considerare fino in fondo l'esemplarità cristica. Questo limite ha reso difficile nei secoli che sono seguiti la ripresa della teologia della storia su basi trinitarie. Ciò è possibile solo a condizione di porre con tutta radicalità e consequenzialità la vita di Gesù come la norma immanente della storia universale. Così se la Trinità è l'oggetto formale del discorso teologico, l'umanità di Cristo diventa conseguentemente l'oggetto principe del discorso teologico quando affronta il tema dell'uomo e della storia.

Redenzione e corredenzione

GIANNI BAGET BOZZO

Poche nozioni della teologia sono state poste in crisi dal razionalismo quanto quella di peccato originale. L'idea che un potere oggettivo si esercitasse sulla coscienza e potesse in concreto falsificarla, coartando radicalmente la sua capacità di conoscersi, era incomponibile con una filosofia che fondava la possibilità stessa della verità nell'infallibilità dell'atto di autocoscienza. La nozione della coscienza come trascendentale rende impensabile l'idea di un potere oggettivo che limiti l'orizzonte della conoscenza di sé e renda possibile l'errore dell'uomo circa se medesimo.

La filosofia e la cultura successiva all'epoca razionalista hanno messo in luce la mistificabilità della coscienza e, anzi, l'inevitabilità del suo essere mistificata, al punto che la coscienza mistificata è divenuto ora il punto di partenza di ogni sviluppo conoscitivo.

Siamo giunti così al rovesciamento del presupposto razionalista e persino alla messa in questione, da parte dello strutturalismo, della stessa nozione di coscienza. La sostituzione del linguaggio alla coscienza è il presupposto di una totale reificazione dell'uomo.

Non vorremmo dire che il nuovo orizzonte filosofico sia più favorevole ora alla comprensione della nozione biblica di peccato, e in particolare della nozione paolina di peccato originale, tuttavia il processo razionalista che ridusse il peccato all'illecito morale, riconducendolo a una sfera interiore per un verso, legale per l'altro, non è più il filone maestro della cultura dell'occidente. A ciò non hanno contribuito soltanto la sociologia marxiana e la psicologia freudiana, ma anche la scienza da un lato e la crisi sociopolitica dall'altro.

Ma le presenti circostanze storiche rendono sempre più difficile l'idea di una coscienza trascendentale, di cui la realtà cosmica e sociale siano semplici contenuti, formalmente irrilevanti rispetto alla coscienza trascendentale stessa.

Le scienze della natura sono un elemento costitutivo della presente situazione storica. La prospettiva entro cui si pongono è quella di una fenomenologia indefinita, che si sottrae ad ogni riduzione a categorie razionali prefissate. La conoscenza appare più come la capacità di scoprire il mondo che di ricondurre il mondo a sé.

Le sintesi scientifiche sono sempre relative a una regione di esperienza, e non si propongono mai il problema delle cause totali del mondo. Esse non cercano le cause del tutto, ma solo le cause del concreto divenire.

Una scienza universale può porsi come storia della materia e della vita, ma questa è una fenomenologia coerente e non una comprensione propriamente razionale del mondo. Le scienze della natura hanno moltiplicato la potenza pratica dell'uomo, ma non hanno risolto il mistero dell'uomo e del mondo: ne hanno, al contrario, dilatato i confini. Ma soprattutto la rivelazione dei limiti della potenza storica dell'uomo, della sua capacità di autordinarsi hanno sottolineato i condizionamenti storici e sociali della coscienza: il raggio del suo orizzonte è incluso nel quadro delle opinioni e delle istituzioni vigenti. Ciò che è considerato valido in teoria può valere come sistema sociale unicamente perché è stato considerato valido in passato: le potenze del passato qualificano la coscienza e la situano costantemente in un raggio d'azione che per essa non è una determinazione autoconsentita, ma semplicemente un condizionamento e un limite.

Né la natura né la storia avallano dunque l'ipotesi di un orizzonte della coscienza che trascenda positivamente il mondo e innanzi a cui il mondo possa valere semplicemente come oggetto e come richiamo. La coscienza umana è, in concreto, coscienza mondana, socialmente e fisicamente determinata. I limiti della prassi seguono i limiti della coscienza.

L'idea di una capacità risolutrice della coscienza rispetto alla realtà (cioè il razionalismo) sembra dunque del tutto abbandonata. Noi ci troviamo in un universo entro cui la ragione non è più signora e in cui operano potenze che la condizionano e ne segnano il destino. E' in questo clima culturale che il discorso sul peccato e sulla redenzione può trovare una dimensione storica diversa.

Le difficoltà sono oggi di un altro ordine: esse hanno origine dai limiti delle prospettive teologiche prevalenti circa il peccato e circa la redenzione.

I limiti della nozione di peccato stanno in una concezione legalistica del medesimo, senza che ne siano apprezzate le dimensioni ontiche, la qualifica sul piano dell'essere: e ciò risente dell'antropologia teologica patristica di stampo ellenistico. I li-

miti della nozione di redenzione seguono quelli della nozione di peccato: la redenzione è stata concepita secondo uno schema interpretativo giuridico processuale. Dio è il giudice; l'uomo è il colpevole; il demonio è il legittimo possessore dell'uomo; Cristo è il solutore del debito. Le teologie si differenziano all'interno di questo schema processuale.

Le due nozioni non possono essere che elaborate congiuntamente. A questo occorre premettere una ricerca filosofica sulla possibilità dell'autoriconoscimento, da parte della coscienza, del suo bisogno di redenzione.

LA NOZIONE DI REDENZIONE

La nozione di redenzione può essere sottoposta al vaglio della coscienza, a un esame della sua qualità razionale. E' nell'ambito della coscienza riconoscere che il suo essere situata in un condizionamento, da essa non prestabilito, qualifica la possibilità stessa della sua autenticità e rende relativo al condizionamento il raggio di verità di cui può disporre.

La coscienza raggiunge la nozione di assoluto, che implica la negazione di ogni limite. L'idea di assoluto è però una nozione negativa, è propriamente un'astrazione, a cui non corrisponde alcuna realtà positiva tra quelle sperimentate dalla coscienza. Se una realtà corrisponde alla nozione di assoluto, questa è la potenzialità indeterminata della coscienza stessa. Con il termine di assoluto la coscienza può esprimere la differenza che avverte esistere tra sé e tutti i suoi contenuti.

Ma codesta potenzialità indeterminata e assoluta non si realizza poi che relativizzandosi: e se il nucleo di indeterminabilità della coscienza è il presupposto di ogni determinazione, non si realizza mai compiutamente, non si esprime in un atto veramente assoluto, in un oggetto che conduca la coscienza alla sua totale pienificazione. La coscienza si esprime nel suo agire relativizzandosi e in tal modo contraddicendosi: la potenzialità universale è il fondamento e la tensione del pensiero, ma non ne diviene mai direttamente atto ed oggetto. Da ciò viene che nessuna conoscenza è per la coscienza assoluta e dunque tale da non poter essere ricondotta a un dato che la relativizzi e la reinterpreti: non esiste un'obiezione assoluta della coscienza contro le ipotesi che essa possa essere in qualche modo mistificata. Il marxismo e il freudismo hanno mostrato che il ruolo del diavolo di Cartesio era veramente possibile e che il « penso dunque sono » non è una proposizione così semplice come Cartesio riteneva.

L'assoluto della coscienza non può esprimersi che in proposizioni relative e riconducibili a un dato. L'assolutezza della coscienza è una potenzialità assoluta: in questo sta il suo nucleo di indeterminabilità. La psicologia tomista è su questo punto più avvertita della psicologia razionalista: l'intelletto come tale è inesprimibile.

In questo modo l'uomo appare come un essere diviso tra una potenzialità assoluta e una realizzazione relativa, quindi sempre mediato dalla realtà tra la sua essenza e la sua azione.

La coscienza critica dell'uomo giunge a cogliere la divisione interiore che lo costituisce e che è in realtà la prova della sua irriducibilità a semplice elemento di un sistema chiuso. La continua potenza di interrogazione dell'uomo rispetto alla natura ed agli stessi risultati della ragione è la continua controprova di un suo poter essere non condizionato che ricade tuttavia nell'esserlo di fatto.

La nozione teologica di redenzione presuppone la possibilità di un'analisi dell'uomo come diviso tra un mondo condizionato che è la sua realtà e un poter non essere condizionato che è la sua essenza. Egli è soggetto al mondo esteriore che diviene così la condizione del suo stesso poter esprimersi e del cogliere, oltre la determinatezza del contenuto, la potenza pura della propria essenza. Con ciò giungiamo ad un'antropologia che è quella supposta dal concetto biblico. L'uomo, maggiore del mondo, è però sottoposto ad esso: e la sottoposizione condiziona in modo radicale la manifestazione stessa della sua essenza.

L'uomo può essere infatti pensato nei modi più diversi e persino interpretato come una mera realtà fisica e animale: ciò mostra che l'uomo non è in grado di esprimere in modo positivo la coscienza di sé e può soggiacere radicalmente alle immagini che il mondo esteriore gli fornisce. La frattura tra essenza e realtà fonda dunque l'idea di uno stato di contraddizione nell'uomo, che pone il problema di una liberazione che venga a lui da un potere non mondano.

Per essere plausibile, la nozione di redenzione presuppone un'antropologia in cui l'uomo appaia diviso tra la sua essenza e la sua realtà: tra un'essenza inesprimibile nella coscienza e una coscienza condizionata in ogni suo momento dal reale. La teologia contemporanea può indicare con i termini moderni di mistificazione e di alienazione la condizione della essenza umana estraniata nel reale.

Tuttavia questi concetti non possono essere assunti dalla teologia senza essere rielaborati. Sia in Freud che in Marx si suppone che il vero contenuto della coscienza o il vero significato della realtà siano pienamente esprimibili, anche se attualmente non

espressi: e che un procedimento o terapeutico o rivoluzionario possa metter in evidenza ciò che è latente. Perché ciò che è latente è supposto come finito e determinato. L'antropologia che è il supposto della redenzione deve invece ammettere che l'essenza umana non è attualmente esprimibile e, quindi, essa può essere conosciuta solo come qualcosa di ulteriore, di inadeguabile mediante un semplice atto della ragione: la ragione non coglie positivamente l'essenza. Essa può solo essere manifestata con un atto che viene da oltre l'uomo e il mondo.

LA POTENZA DEL PECCATO

Nel quadro biblico il peccato appare come una potenza sull'uomo: la nozione di peccato perde per rispetto al mondo antico la dimensione naturalistica, perché esprime una diversa idea di Dio e dell'uomo, ma mantiene il senso vitale, oggettivo che il peccato ha nel mondo del rito e del mito.

Il peccato in senso biblico è come una potenza che il singolo scatena su tutta la realtà che lo circonda, qualcosa che opera oggettivamente per rispetto alla stessa intenzione dell'autore. Ha la sua radice nel fallire di un'intenzionalità sacra, ma si muove nel mondo come qualcosa di oggettivo e di reale. Ciò accade perché il peccato rompe il vincolo ontico tra Dio e la realtà, di cui l'uomo è il portatore. Il corpo, la stirpe, la natura tutto ciò che è oggetto della mediazione dell'uomo è toccato dalla rottura del vincolo ontico tra l'uomo e Dio.

Noi oggi non disponiamo più di questa nozione del peccato. Il peccato è per noi un atto pensato e voluto in ragione delle conseguenze negative sugli altri: la violazione della legge è vista non più in riferimento a Dio e alla realtà, ma in riferimento alla società. Il peccato viene con ciò identificato con le nozioni di violenza, ingiustizia e sopraffazione, limitato ad un orizzonte strettamente antropologico. All'origine di questa limitazione ve n'è un'altra: quella che vede il peccato come strettamente individuale. Il concetto di responsabilità individuale non limita, nella prospettiva biblica, la potenza oggettiva del peccato.

Il mondo moderno ha dovuto di nuovo affrontare il concetto di responsabilità collettiva: esiste una responsabilità collettiva di un popolo per gli atti dei suoi governanti? E' impossibile prescindere da questo concetto senza vanificare la possibilità stessa dell'operazione di unità collettive. Il tentativo del razionalismo di non riconoscere altra responsabilità che quella individuale non è riuscito ad impedire il riemergere del concetto di responsabilità collettiva, cioè il riaffiorare di un importante elemento della

nozione biblica di peccato. L'azione di un singolo impegna tutta la responsabilità del popolo cui appartiene, investe tutto il suo universo. Per questo, perché l'uomo non è semplicemente un individuo, ma una universale comunità, il peccato trascende le dimensioni individuali e si configura come una potenza oggettiva, cosmica e sociale.

La concezione biblica del peccato è il presupposto della concezione biblica della redenzione. Se quella è eliminata, questa perde il suo senso.

Il peccato del primo mediatore-salvatore, Adamo, è la causa storica dello squilibrio di cui l'uomo è portatore, della contraddizione in lui tra essenza e realtà. Adamo è il portatore della personalità del corpo sociale umano, impersona l'umanità e il suo atto dà forma all'umanità futura.

L'umanità porta l'immagine del primo Adamo, non quella che in lui viene da Dio, ma quella che egli stesso si è fabbricato. Per questa ragione la teologia non può rinunciare alla figura di Adamo come causa concreta del presente stato dell'umanità, e quindi non come il semplice primo della serie, ma anche come causa concreta e prossima della figura della serie. L'uomo, quale la sua coscienza oggi lo raggiunge, non è costituito nel suo stato originario. Esso è un frutto della potenza oggettiva del peccato, sia del peccato originale che di quelli che lo hanno seguito nella storia dell'umanità. Tuttavia per comprendere la nozione biblica di peccato, dobbiamo ricordare che essa si fonda su una precisa nozione della relazione tra Dio e uomo.

La qualità teologica della nozione di Dio e di quella di uomo è misurata dalla nozione di peccato. Il peccato è il momento di maggior tensione della relazione tra Dio e l'uomo, e ciò che propriamente rivela la struttura totale della relazione stessa: è il punto di crisi di essa perciò il suo punto di giudizio.

Non sarebbe stato possibile che una accezione non ontica ma semplicemente etica e alla fine etico-sociale del peccato prevalesse anche in teologia, se prima non fosse prevalsa una nozione analoga per quel che riguarda la relazione tra Dio e uomo.

Anche questa relazione, qualificata in termini etici, è stata vista come una relazione legale, cioè come una relazione esteriore ai due soggetti, un vincolo che supponeva un'estraneità ontica dell'uno all'altro. La creazione diveniva il titolo giuridico della soggezione. Questa qualificazione del rapporto Dio-uomo era legata all'intenzione di difendere la trascendenza di Dio da un lato e l'autonomia dell'uomo dall'altro, e di consentire un'espressione del dramma storico come fondato sulla assoluta dualità dei soggetti.

Non è certo un caso che la maggior crisi teologica dell'oc-

cidente cristiano sia sorta su questo punto. Nella visione luterana, il Cristo diveniva il termine della sentenza e della pena, il recettore dell'ira divina nella sua umanità e, dunque, dialetticamente, il portatore della salvezza.

I termini non erano mutati; la relazione giuridica poteva essere rovesciata soltanto perché era compiuta. Ma possono i termini etico-giuridici delle relazioni umane descrivere i rapporti tra l'uomo e Dio quali la rivelazione li configura?

La chiave della concezione biblica del rapporto tra Dio e uomo è la nozione di immagine: l'uomo non è visto da Dio semplicemente come una sua opera ma anche come simile a lui, e quindi generato da lui. Tutto il senso dei due racconti del Genesi sta appunto nella sottolineatura della somiglianza e della diversità ad un tempo tra la creazione e l'uomo. Come la creazione, l'uomo è fatto: ma diversamente dalla creazione l'uomo ha in sé qualcosa di Dio: ne ha l'immagine ed il soffio vitale.

L'uomo è a un tempo fatto e generato, è a un tempo estraneo e intraneo a Dio: è il mediatore tra Dio e la creazione. La relazione tra uomo e Dio non può mai essere esposta semplicemente in termini etico giuridici: essa deve essere sempre espressa prima in termini ontici. L'antropologia teologica deve, dunque, rendere conto di ciò che la Scrittura e numerosi padri volevano esprimere con l'antropologia ternaria: corpo, anima, spirito.

L'uomo è inesprimibile in termini di semplice creatura, perché egli è il mediatore tra Dio e la creazione. Una nozione di trascendenza che escluda la nozione di mediazione e introduca una discontinuità ontica tra Dio e la creazione, ponendo tutta l'opera creaturale come rigorosamente esteriore a Dio, non tiene conto della interezza della visione biblica. La teologia biblica è sempre legata a una nozione di mediazione e a una nozione di immagine. Lontana da ogni emanatismo, la Bibbia è però lontana anche da ogni trascendentismo: la differenza tra creatore e creatura ha il suo senso e il suo fondamento in Dio, che va visto come vera causa totale del mondo. E' proprio sulla pienezza della nozione di creazione che le prospettive dell'immagine e della mediazione assumono tutto il loro significato. La cristologia ha senso solo in questa prospettiva di continuità tra il creatore e la creatura. E' a partire dalla nozione di mediazione e di manifestazione che la teologia trinitaria può trovare il suo linguaggio. Ma proprio questo rivela che la Trinità implica questa continuità nelle manifestazioni del Padre: le increate e le create. Il linguaggio esprime la relazione che la realtà contiene.

Dal momento in cui l'immagine di Dio è stata intesa come espressione immaginifica della razionalità umana, andando certo fuori del senso letterale della Scrittura (e ciò avviene già con

Basilio e con Ambrogio), una lettura « umanistica » della Scrittura è divenuta possibile. Si ha così la perdita del senso dell'uomo come mediatore ontico tra la creazione e Dio. L'immagine di Dio, espressione della pienezza di lui e del carattere filiale dell'uomo, viene ricondotta interamente all'interno della natura umana, cioè del patrimonio creaturale dell'uomo. Sarà per questo poi così difficile, in sede cristologica, formulare il concetto di persona. E' partendo da questa configurazione rigida dei rapporti tra Dio, uomo e creazione che la prospettiva giuridica prevale su quella ontica. Il concetto biblico di peccato perde le sue dimensioni oggettive e cosmiche per ridursi gradualmente alla nozione etico-giuridica di responsabilità, e di responsabilità individuale.

La teologia della redenzione non riuscirà ad inquadrarsi nella prospettiva giuridica e condurrà a posizioni destinate a rivelarsi insostenenibili l'una dopo l'altra.

Se si intende invece l'uomo come mediatore ontico tra Dio e il mondo, se si coglie la dimensione non puramente creaturale del suo essere, allora diviene più agevole comprendere che cosa sia il peccato. Il peccato è una frattura all'interno dell'uomo tra la sua dimensione di figlio e di immagine e quella di creatura. Il peccato di Adamo è la lacerazione da parte dell'uomo del vincolo profondo che lo unisce a Dio. Ciò segna la condizione del mondo perché è la frattura della mediazione: e rappresenta il dramma di Dio, sconfitto nella sua stessa realtà di padre, nella grandezza dell'opera di comunicazione dell'essere. Il peccato è la crisi della mediazione umana. Il mediatore perde così la sorgente della vita e riceve dal mondo creaturale, cui appartiene, la potenza della corruzione e della morte. Mediatore tra Dio e la creazione, l'uomo peccando rende il mondo oscuro e ambiguo. Preconosciuto da Dio prima che lo spazio dell'uomo fosse, il peccato trasforma la terra, spazio dell'uomo, nel regno di una vita mortale, in cui la morte è parte e condizione del processo vitale. Il fallimento dei mediatori (da Adamo ad Israele) è la storia universale, sino al ristabilimento della mediazione in Cristo.

L'antropologia dei padri greci che vede un elemento divino implicato nella stessa natura umana, diversamente dalla rigorosa contrapposizione tra natura e grazia propria della teologia occidentale, ci pare consentire uno sviluppo significante della teologia del peccato e della redenzione.

Il peccato riconduce l'uomo alla sua dimensione creaturale, cioè alla sua natura, al patrimonio delle sue facoltà e delle sue potenze operative. Il momento che fonda e include la natura, cioè l'immagine di Dio che si manifesta nella natura come persona e libertà, rimane soggetto alla potenza puramente creaturale: l'uomo non può imprimere l'interezza della sua essenza nella sua

vita, non può qualificare il mondo della sua potenza con la sua essenza profonda. La natura rimane buona nella sua realtà di natura, ma essa non è più integrata nella pienezza dell'essenza umana. L'essenza è velata alla coscienza e non appare nell'azione.

Conoscenza e azione dell'uomo rimangono così interamente situate nel tempo e nello spazio, condizionate dalla storia e dalla natura cosmica. L'uomo può recuperare la sua essenza solo come qualcosa di inattingibile alla sua coscienza, come qualcosa di puramente ulteriore. Solo nell'elaborazione del contenuto sensibile, solo attraverso la storia e la natura cosmica, l'uomo può raggiungere il suo vero sé. La coscienza non è il luogo totale dell'uomo, ma solo il momento in cui l'uomo apprende il suo squilibrio.

L'uomo esiste dunque come peccatore, come risultato del peccato, in una situazione di inautenticità. Questa crisi di comunicazione tra essenza e realtà è lo stato della natura umana, sotto la potenza del peccato. Il peccato, pur non essendo un soggetto ontico, appartiene alla dimensione dell'essere, è, nell'uomo, l'impotenza dell'essenza e l'oscuramento della realtà.

UNA TEOLOGIA NON GIURIDICA DELLA REDENZIONE

Lo schema giuridico ha reso difficile l'elaborazione della teologia della redenzione. La redenzione è stata costruita come un processo, con un giudice, un imputato e persino una parte civile, cioè il demonio. Lo schema processuale penale ha poi finito con il vedere nella condanna, cioè nella morte di Cristo, l'elemento pressoché esclusivo della redenzione.

Lo schema ontologico che noi qui assumiamo consente di vedere la resurrezione come elemento formale della redenzione. La redenzione è un risultato sia della morte che della resurrezione del Signore.

Il Verbo di Dio assume una natura segnata dalla passibilità e dalla soggezione alla morte: una natura umana nello stato in cui la potenza del peccato la costituisce. Il Verbo di Dio riceve però una natura umana non segnata dal peccato originale stesso. L'assenza del peccato originale in Cristo indica l'assenza del disordine della volontà e della possibilità della prevalenza delle passioni su di essa. La natura in Cristo non tende a muoversi in un orizzonte intramondano, a rinchiudervisi come nella sua patria: manca in Gesù l'inclinazione ad accettare la condizione segnata dal peccato originale come la condizione propria dell'uomo. Tuttavia il Verbo assume una natura umana così come il peccato originale l'ha situata: una natura ridotta alle sue dimensioni crea-

turali, un'insieme di facoltà e di potenze che non ritrovano di per sé l'acquisizione della loro pienezza essenziale. La frattura tra essenza e realtà nell'uomo è vissuta da Gesù senza residui: proprio perché manca in lui la tendenza alla pace di questo mondo che è il frutto tranquillante del peccato originale nei figli di Adamo.

Gesù conosce sino in fondo che cosa sia per l'uomo la separazione tra essenza e realtà, perché il Verbo ha assunto in tutto, eccetto il peccato, la condizione dell'uomo. In Gesù manca la pace del mondo, manca la requie di chi può, in qualche modo, adattarsi, compromettere. Questa mancanza di conformabilità al mondo è il vertice della sua coscienza di redentore. Sta qui la sua esemplare libertà ed umanità, e al tempo stesso la sua originale missione, il suo unico compito.

La condizione dunque dell'uomo naturale, dell'uomo che dispone soltanto dell'orizzonte inframondano, è così la coscienza di Gesù: la realtà del Verbo che si riflette nella sua coscienza di uomo gli permette di misurare la realtà della condizione umana e come uomo di viverla interamente. Il Verbo rende così infinitamente vivibile all'uomo-Gesù la drammaticità della condizione dell'uomo: e proprio questa drammaticità umana esprime la passione d'amore di Dio per l'umanità, sino a fare propria la sofferenza dell'uomo diviso. L'umanità di Gesù esprime umanamente la sofferenza del Verbo per la divisione del mondo. In questo modo Dio entra nella realtà umana separata dalla propria essenza, fa sua l'oscurità di essa.

Con ciò l'unità spezzata da Adamo veniva restituita: Dio si rifaceva visibile nella sua creatura come il modello nell'immagine. Ma questa volta era il limite stesso della creatura che veniva come riflesso nel creatore. Il rapporto creaturale veniva come rovesciato: non era l'uomo a ricevere ciò che era proprio di Dio, ma era Dio a ricevere ciò che era proprio dell'uomo diviso. In Gesù Dio è fatto a immagine dell'uomo diviso, ne riceve l'oscurità e la pena. In questo modo si ristabilisce unità: ma quale unità!

Un'unità inscindibile: perché Dio era sceso nella contraddizione dell'uomo, era divenuto l'uomo quale il suo rifiuto di Dio l'aveva formato. Nulla poteva più spezzare una tale unità, nemmeno il peccato dell'uomo, perché Dio aveva trasceso il peccato. Questa è la dimensione ontica della redenzione: Dio fatto a immagine dell'uomo.

La resurrezione è così il compimento della redenzione. L'uomo, che il peccato ha costruito, è stato fatto proprio da Dio: e così Dio è sceso all'interno dell'uomo diviso. L'unità così stabilita mostra il suo livello superiore alla precedente mediante la

resurrezione. All'uomo diviso succede l'uomo teandrico, l'uomo che ha segnato Dio della sua immagine ed è stato così fatto una realtà sola con la realtà del Verbo. Vita, morte e resurrezione di Cristo sono l'integrità del processo redentivo che si svolge come processo d'unione.

In Gesù la natura e la storia umana, tutta la condizione umana sono state fatte proprie dal Verbo, così come esse si sono appropriate il Verbo. Con ciò si compie la redenzione: con la novazione nella relazione uomo-Dio: non semplicemente con la restaurazione di Adamo prima del peccato, cioè dell'uomo immagine di Dio, ma con un risultato diverso incredibile, cioè con l'unità consumata tra Verbo di Dio e umanità, con la teandria, con il Verbo segnato dall'uomo (la morte) e perciò con l'uomo segnato dal Verbo (resurrezione).

La dinamica iniziata e compiuta in Cristo tra umano e divino ha ora per oggetto e termine tutta la realtà umana: tutta l'umanità è chiamata a essere coinvolta in questo processo, a ricevere il segno del Verbo nella sua oscura impotenza, a porre il segno della sua debolezza nella pienezza del Verbo. La storia universale è la storia di Cristo, è la storia delle nozze dell'Agnello e dell'Umanità. Se noi volessimo misurare la storia umana con criteri mondani, falliremmo. La storia dell'umanità è la storia della passione, della morte e della resurrezione di Cristo. E' per questo che essa sfida ogni criterio immanente di intelligibilità.

REDENZIONE E CORREDENZIONE

Che cosa significa per l'uomo essere redento? Significa che la vita divina è entrata nella sua concreta disponibilità: significa che egli può vincere l'angoscia, l'oscurità, la sofferenza e, infine, la morte: che un potere nuovo è entrato nel raggio della sua azione come una dimensione nuova è entrata nell'ambito della sua coscienza. La redenzione è qualcosa di cui l'uomo si può appropriare, entrando già in questa vita nell'ambito della vita intradivina.

L'uomo redento è l'uomo che trascende la coscienza mondana e la realtà naturale ed entra nella dimensione della salvezza. Per far questo egli deve affidarsi alla potenza di Cristo, ricevere il suo Spirito, compiere un atto di fede. La redenzione, che tocca la natura, è fatta propria dalla persona non con un atto di autocostruzione ma con un atto di affidamento.

La redenzione è oggi una potenza oggettiva, come lo è stato il peccato e lo è tutt'ora per coloro che vivono nel suo regno. Un atto di affidamento alla potenza liberatrice di Dio, un atto in

bianco lasciato alla evenienza del dio ignoto, un atto che non si affida alle potenze di questo mondo, ma ha senso solo come ricerca di un'altra dimensione, incontra la potenza della redenzione. La redenzione è un potere nascosto e presente, che trascende la coscienza. Così come la potenza del peccato è evocata da chi lo commette, così la potenza di redenzione è invocata da ogni atto aperto verso l'infinito che si manifesta nel mondo.

La redenzione è una presenza oggettiva in questo mondo, che è così incorporato nella potenza della redenzione. Essa si fa presente nella coscienza degli uomini che, appropriandosene, ritrovano il loro rapporto essenziale, riesperimentano la trascendenza del loro essere per rispetto al mondo ed esprimono così, quali persone libere, la loro essenza ritrovata.

Sappiamo che in questa esperienza fermenta la potenza della vita risorta, cioè la vita teandrica che dal Cristo si comunica agli uomini. L'uomo non è soltanto redento, riportato alla condizione di Adamo, ma è più che redento, è divinizzato, ritrova la sua pienezza originaria nella vita divina del Verbo. La persona ricostituita in pienezza dalla recuperata unità interiore ha questa unità dalla vita divina del Verbo.

Così lo stesso desiderio di Adamo (l'essere come Dio) è realizzato per via opposta a quella scelta da Adamo. Dio compie tutti i desideri dell'uomo, ma nelle proprie vie: le vie dell'umiltà e della carità, non della superbia e dell'orgoglio.

La redenzione divide il mondo prima di Cristo, che attende la redenzione, dal mondo dopo Cristo, che è il mondo in cui opera in pienezza la potenza della redenzione. Nel mondo prima di Cristo il peccato è una potenza oggettiva, nel mondo dopo Cristo la potenza oggettiva è la redenzione. E' essa che segna la fisionomia del tempo post-cristiano. Anche nel mondo redento opera il peccato, ma non più come una potenza che si imponga di per sé alla realtà umana. Il peccato continua a regnare e a protrarre il volto dell'uomo irredento solo se questi non si appropria della pienezza della redenzione che gli è offerta.

La differenza tra il mondo post-cristiano e il mondo pre-cristiano è che nel mondo post-cristiano l'uomo rimane sotto il potere del peccato solo perché non si appropria del Regno: è per suo consenso che egli rimane un uomo diviso.

Ma il potere del peccato assume anche una dimensione diversa: esso assume, appunto perché passa per una scelta o una non scelta, una dimensione anticristica. E' in ogni caso un atto dell'uomo, ora, che segna la condizione dell'uomo. In questo senso il regno del peccato è spezzato e vinto radicalmente. Il segno di chi accetta positivamente il potere del peccato è un segno di mimesi della redenzione, un segno di libertà.

Non è compito di questo articolo toccare un argomento così importante e così poco trattato come la teologia dell'anticristo. Ci basti dire qui che la dimensione anticristica è una dimensione personale, anche se i suoi effetti sono sociali. Ma essa non può essere identificata con una realtà culturale, sociale e politica determinata. Chi sceglie veramente la dimensione anticristica non sceglie un potere terreno di per sé, sceglie una dimensione escatologica, sceglie uno stile umano, una immagine dell'uomo: e ciò va oltre le dimensioni terrene come tali. Non è infatti la dimensione anticristica nella sua formalità a segnare di sé questo mondo.

Ciò significa che ogni atto umano non ha necessariamente una formalità cristica o una formalità anticristica. Tale formalità inerisce agli atti non dalla loro qualità etica astrattamente considerata, ma dall'essere radicati o nell'amor di Dio e del prossimo o nella superbia e nell'avarizia. Questo mondo, nella sua dimensione concreta, non è qualificato né dagli uni né dagli altri. La moralità comune, la prassi comune, la pratica consueta non si situano né nella carità né nella superbia. Esse si situano sull'incertezza dell'uomo a accogliere il Regno o a respingerlo.

La tiepidezza dei più è il fondamento della durata del mondo. Il mondo è il regno delle mezze misure, perché è la mezza misura interiore quella che fa durare il mondo, impedendo alla potenza del Regno di consumarlo in Dio. La cultura, le istituzioni, i comportamenti di questo mondo sono in concreto i comportamenti della tiepidezza. Il rinvio (la scelta della tiepidezza) sostiene questo mondo e offre così spazio alla potenza anticristica. Sia chi accetta il Regno che chi lo respinge tende egualmente a consumare questo mondo. Ma chi rinvia la scelta impedisce il giungere della suprema chiarezza e offre tempo al potere del peccato.

Per questo la vita dei giusti è corredentrice. Il compito dei giusti è di agire con la forza dello Spirito, che Cristo ha donato loro, sul mondo della tiepidezza.

I giusti scendono in questo mondo di mezze ombre, ne affrontano il peso e i morsi. Ne condividono la sorte con la loro natura divinizzata come il Cristo ha condiviso con la sua realtà teandrica la condizione dell'uomo sotto il peccato, per vincerne il potere ed annientarne il dominio.

La corredenzione avviene quando i giusti fanno propria la condizione dei tiepidi, soffrono il peso della coscienza tiepida, di una coscienza cioè per cui il Regno non è ancora sorto e la redenzione non è ancora avvenuta. Così i giusti consumano questo tempo e questo mondo.

Lo scambio, che i giusti fanno, della propria realtà divinizzata e della propria pienezza di persona con la coscienza tiepida,

di cui accettano l'oscurità e l'insicurezza, è il vertice della loro vocazione. Ciò ha, rispetto alla fine dei tempi, una potenza analoga a quella che lo scambio tra la realtà teandrica del Cristo e la condizione dell'uomo soggetto alla potenza del peccato ha avuto nella redenzione della natura umana. L'una continua l'altra: e assume perciò il titolo di corredenzione. La redenzione del Cristo ha vinto la potenza del peccato: la corredenzione dei giusti vanifica la debolezza di coloro che preferiscono chiudersi in questo mondo piuttosto che scegliere il Regno.

La potenza della corredenzione è di ordine teandrico e opera a un livello che nel suo prodursi trascende il livello della coscienza: ma il suo effetto è quello di rendere vana la figura di questo mondo, di far spuntare l'attesa della pienezza all'interno stesso dell'esperienza comune. E questa è la vittoria sul mondo: la potenza dei giusti corredentori fa passare la figura di questo mondo, conservato dalla misericordia di Dio per la debolezza dei tiepidi.

Per una teologia della legge naturale

ANTONIO OSUNA

II

Il pensiero cattolico ha sempre affermato che ogni uomo può conoscere la legge naturale. Ma è ora interessante soffermarci a studiare il fondamento ed i limiti di questa conoscibilità per poi passare a esaminare le ragioni per cui la Chiesa interviene con i suoi insegnamenti in una materia che parrebbe esulare dalla sua missione.

La legge naturale presuppone, insieme ad un valore reale della persona, una conoscenza capace di percepire tale valore e di enunciarlo in modo adeguato sotto forma di legge obbligante. Dunque, il problema è sapere fino a che punto può giungere la ragione nel processo di individuazione della legge naturale e se, una volta conosciuta attraverso la rivelazione, questa legge naturale non diventi oggetto di fede piuttosto che di ragione.

La teologia cattolica si è molto diffusa su questo punto trattando dell'oscuramento del conoscere umano come conseguenza del peccato originale nato nella ricerca della verità. Questa debolezza congenita deve essere intesa nel quadro degli stadi di evoluzione dell'uomo che la fede ci presenta: si tratta di un decadimento dallo stato originale di giustizia in cui si trovava l'uomo al momento della creazione, e che includeva un dono preternaturale di perfezionamento della conoscenza. Ma questo non vuol significare che l'intelletto umano sia divenuto incapace di conoscere la verità e di discernere quella che chiamiamo legge naturale.

Occorre interpretare la debolezza soprattutto in un contesto morale: cioè come l'oscuramento della conoscenza e la debilitazione della volontà. E poiché le facoltà umane non sono realtà isolate, ma emanazioni di una radice comune, che è la persona nella sua unità, questo disordine e queste alterazioni fanno sì che l'intelligenza subisca l'influsso della cattiva volontà. In altri termini, trattasi di una debilitazione della potenza di conoscenza e di azione

dell'uomo. Le sue facoltà sono rimaste identiche, ma sono ostacolate nella loro autentica espressione dal disordine personale e dal condizionamento sociale, poiché l'uomo nel raggiungimento della sua perfezione è subordinato agli altri uomini. Ne scaturisce che egli è capace di acquisire una conoscenza proporzionata della legge naturale; non si può però disconoscere l'influsso negativo che possono esercitare le sue tendenze affettive o l'ambiente stesso in cui arriva a percepire dette verità.

Quanto affermiamo della conoscenza della legge naturale sul piano della personalità e del modus vivendi dell'individuo è ugualmente valido per quanto riguarda la conoscibilità sul piano sociale e culturale di tutta l'umanità. Non sembra, quindi, che le affermazioni della teologia cattolica sulle conseguenze del peccato originale diano motivo di negare l'esistenza di una conoscenza della legge naturale a livello scientifico normativo, dimostrativo e dottrinale dell'essenza della legge naturale.

Il pensiero cattolico su questo tema è stato espresso chiaramente dal primo concilio Vaticano, durante il quale si distinse con chiarezza ciò che la ragione umana può comprendere da sola e ciò che invece la trascende e rende necessaria la rivelazione. L'unico inconveniente di questa dottrina è quello di muoversi solo entro i limiti dell'oggettività della ragione umana, astraendo da tutti i condizionamenti psichici e sociali attraverso i quali, di fatto, gli uomini accedono alla verità.

Il tema che, allora, si poneva in primo piano era quello della conoscenza naturale di Dio: questo tema assorbiva anche quello della legge naturale. Il concilio ha affermato che la ragione umana può, da sola, giungere alla conoscenza di Dio come creatore e maestro a partire dalla creazione (39). Il primo concilio Vaticano non ha dunque trattato direttamente della legge naturale, ma i padri includevano nella conoscenza di Dio anche la conoscenza pratica dell'ordinamento della vita umana (40).

Il concilio insegna inoltre che le verità rivelate sono divise in due categorie: quelle che possono essere conosciute dalla sola ragione e quelle che invece trascendono del tutto la capacità della ragione umana; mentre per queste ultime si rende assolutamente necessaria la rivelazione, per le prime la necessità è solamente relativa. Il concilio considera già l'uomo nello stato successivo al peccato originale (« in praesenti quoque generis humani conditione ») poiché la conoscenza di Dio come creatore era stata affermata come possibile alla ragione umana (« naturali

(39) Dz. 3004 e 3026. Nelle bozze preparative vi fu un riferimento esplicito alla legge naturale: « in iis etiam quae de Deo et de lege naturali humanae rationi impervia non sunt... » (Mansi, « Sacrorum conciliorum », t. 50, c. 62) che in seguito scomparve.

(40) Cfr. Collectio Lacensis, 7, 133.

rationis humanae lumine »). Qui si tratta non solo delle verità rispetto a Dio, ma genericamente dei fatti divini accessibili alla ragione umana (« ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt »), che includono necessariamente la conoscenza della legge naturale. Di conseguenza, il concilio presenta come accessibili alla ragione umana, anche dopo il peccato originale, le verità riferentisi alla legge naturale (41).

I documenti posteriori dei papi hanno applicato questa dottrina esplicitamente alla legge naturale. Pio XI nell'enciclica « Casti Connubii » afferma: « L'adeguamento della convivenza e delle usanze alle leggi divine del matrimonio... esige che tutti possano discernere in maniera spedita, con ferma certezza e senza possibilità di errore, quali siano tali leggi. Ma nessuno può mancare di accorgersi di quanti inganni troverebbero la porta aperta e di quanti errori verrebbero a mescolarsi con la verità se questa materia fosse lasciata al libero esame dell'intelligenza di ogni uomo... Cristo nostro Signore chiamò la Chiesa a fungere da maestra della verità anche per i fatti che ineriscono il regime e l'ordinamento dei costumi, anche quando molti di questi fatti non siano di per sé inaccessibili alla umana ragione... ». Il brano continua con la citazione del primo concilio Vaticano (42). Altrove, ancor più chiaramente si parla del « diritto naturale... che la sana ragione umana, non ottenebrata dai peccati e dalle passioni, è capace di scoprire » (43). Anche Pio XII applicò alla legge naturale ciò che il primo concilio Vaticano aveva detto della conoscenza di Dio: « Tutti ben sanno quanto la Chiesa stimi il valore della umana ragione, il cui compito è quello di dimostrare con certezza l'esistenza di un unico Dio... e di esprimere in maniera conveniente la legge impressa dal Creatore nell'anima degli uomini ». Quindi cita anch'egli il Vaticano primo (44) identificando così la dimostrazione dell'esistenza di Dio con quella della legge naturale (« parique modo »).

Questa stessa enciclica fornisce una formulazione più chiara della « necessità morale » della rivelazione al fine della conoscenza della stessa legge naturale a causa delle conseguenze del peccato originale: « Sebbene la ragione umana, in linea di principio, raggiunga la conoscenza vera e certa di un Dio unico...

---

(41) Dz. 3005.

(42) Enciclica « Casti connubii »: DP III, p. 672; AAS 22 (1930) 580. Un concetto assai simile può trovarsi anche nell'enciclica « Mortalium animos »: AAS 20 (1928) 7-8.

(43) Enciclica « Mit brennender Sorge: Acción Católica Española. Colección de encíclicas y documentos pontificios, 2 voll. (Madrid, 1926). doc. XI, p. 147, n. 28. (In seguito quest'opera sarà citata A.C., il numero del documento in numero romano, la pagina e il paragrafo con numeri arabi, separati da una sbarra); AAS 29 (1937) 159.

(44) Enc. « Humani generis »: AC CLXXIV 1129/22; AAS 42 (1950) 571.

e la conoscenza della legge naturale scolpita dal Creatore nelle nostre anime con le sue forze e il suo lume proprio, tuttavia non pochi ostacoli impediscono alla nostra ragione di esplicare efficacemente e fruttuosamente questo suo potere naturale. Per raggiungere tali verità l'intelletto umano incontra delle difficoltà sia a causa dei sensi e dell'immaginazione sia a causa della concupiscenza derivata dal peccato originale... Perciò si deve sostenere che la rivelazione divina è moralmente necessaria affinché, anche nell'attuale stato del genere umano, tutti possano con facilità, con ferma certezza e senza possibilità di errori, conoscere quelle verità religiose e morali, che pure di per sé non si trovano fuori della portata della ragione » (45).

Il concilio ha fatto anche cenno a questa possibilità di ottenebramento della ragione umana: « Quanto maggiore è il predominio della retta coscienza, tanto maggiore sicurezza hanno le persone e i gruppi sociali nell'allontanarsi dal cieco arbitrio per conformarsi alle norme obbiettive della moralità. Tutt'altro che raramente, tuttavia, accade che la coscienza erri per ignoranza invincibile, senza peraltro che ciò comporti la perdita della sua dignità. Ciò non si può sostenere quando l'uomo abbandona la ricerca della verità ed il bene e la coscienza va progressivamente oscurandosi sotto il peso di un costume peccaminoso » (46).

Esistono, inoltre, delle difficoltà per la ragione, dopo il peccato originale, di realizzare effettivamente il potere peculiare che le permette di scoprire, attraverso la conoscenza di se stessa e del suo Creatore, l'insieme degli obblighi morali cui deve sottostare. Per superare queste difficoltà è necessaria — trattasi di necessità relativa — la rivelazione. Tali difficoltà sembrano rivelarsi con una certa gradualità e non influenzare con la medesima intensità il complesso di obblighi che abbiamo chiamato legge naturale. Così si spiega come lo stesso papa, che si è pronunciato su questa necessità morale, abbia anche rilevato la possibilità di un graduale offuscamento in fatti che appartengono alla legge naturale: « Quando Dio è rinnegato dagli uomini anche la morale subisce una forte scossa, si spegne, o almeno si affievolisce notevolmente la voce della natura, che insegna anche agli ignoranti, alle tribù incivili a distinguere il bene dal male, il lecito dall'illecito » (47).

Oggi la teologia cattolica è molto sensibile a capire gli ostacoli che si frappongono, nella vita degli uomini, alla conoscenza esplicita di molte verità della legge naturale, che, come tali, sono state sempre conosciute da tutti gli uomini e da tutte le civiltà;

(45) Ibidem, 1123/1-2; AAS 42 (1950) 561-562.
(46) Costituzione su « La Chiesa nel mondo contemporaneo », n. 16.
(47) Enc. « Summi Pontificatus »: DP 11 p. 764; AAS 31 (1939) 423.

e tuttavia non rinuncia a dimostrare talvolta che esiste un contenuto più o meno variabile di verità che ha guidato la coscienza di tutti gli uomini... Questa è la strada più importante da intraprendere per la soluzione del difficile problema dell'ignoranza della legge naturale. E' sufficiente consultare un manuale di morale cattolica per avvertire come molte cose che taluni ritengono appartenere alla legge naturale, come il diritto di disporre del proprio corpo, le norme sulla sessualità e le applicazioni concrete di giustizia commutativa, siano invece comprensibili per un numero ristretto di uomini e come sia stata necessaria una lunga tradizione per poterle giustificare. Ne consegue che, per quanto riguarda molte fra queste cose, siamo tributari in maggior misura alla tradizione cattolica o alla luce della rivelazione che alle deduzioni della ragione umana, anche se, a posteriori, le possiamo ascrivere tra quelle che a tale ragione sono accessibili » (48). I limiti fra le vette raggiungibili dalla ragione e quelle raggiungibili dalla fede in tali casi concreti sono quasi impossibili a definirsi e molte volte la nostra conoscenza della morale deriva più dall'autorità della fede che dall'evidenza di una dimostrazione razionale, sebbene la materia sia suscettibile di essere studiata da ambedue i punti di vista.

Non v'è dubbio che molte di queste difficoltà possano essere appianate quando gli uomini si propongono una cognizione scientifica della realtà della legge naturale. Con l'aiuto di una sana filosofia e dei metodi scientifici, l'uomo acquisisce maggiori possibilità di non lasciarsi trasportare dalle passioni o da condizionamenti di qualunque tipo; per questo alcuni filosofi e alcune epoche determinate della storia hanno conosciuto la legge naturale meglio di altre. Ma potremmo fare le medesime osservazioni rispetto alla coscienza individuale: quanto più l'individuo si sforza di seguire i precetti di questa legge, tanto più sarà capace di capire le sue esigenze.

Dobbiamo ricordare qui l'aiuto prestato dalle grazie attuali, con le quali Dio continuamente illumina e chiama gli uomini verso la fede. Non ci muoviamo sul piano delle scienze speculative ma su quello della conoscenza pratica e del comportamento umano. Dio prepara gli uomini per la salvezza con grazie attuali sufficienti nella intelligenza e nella volontà, che costituiscono la preparazione remota alla giustificazione. Sarebbe molto semplicistico credere che l'uomo possa giungere a conoscere e ad osservare la legge naturale nella sua totalità, e solo dopo ciò cominci ad avere efficacia la grazia soprannaturale. Ogni atto dell'uomo, che sia fondamentalmente buono, è suscettibile di essere aiutato dalla

(48) J. M. Aubert, « Loi de Dieu, loi des hommes » (Tournai, 1964), p. 94.

grazia di Dio, il quale in questo modo prepara il soggetto alla santificazione. E non v'ha dubbio che la conoscenza perfetta della legge naturale sia il frutto della grazia che agisce sull'uomo. Allo stesso modo anche le religioni lontane dalla strada della rivelazione cristiana possono essere oggetto di questa illuminazione dello Spirito Santo; quindi possiamo affermare che moltissimi uomini non hanno raggiunto la conoscenza della legge naturale intesa come pura meditazione a livello della ragione individuale, ma vi sono giunti in un contesto religioso, che li ha aiutati a capire il senso della vita umana. Le norme di queste religioni erano comunque già frutto dell'attività dello Spirito Santo, poiché « i modi di operare e di vivere delle religioni, i loro precetti e le loro dottrine, sebbene si differenzino in molti punti da quello che la Chiesa cattolica professa ed insegna, non raramente recano un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini » (49).

Bisogna riconoscere che nell'uomo reale sono presenti molti e diversi fattori che ne caratterizzano la personalità per cui non si può tracciare una linea di divisione netta fra la conoscenza razionale della legge naturale e la conoscenza della fede. Ciò che importa è saper distinguere queste due diverse strade, il loro valore e le loro prospettive, in modo che la condotta umana non disdegni di percorrerle ambedue. Poco importa se in molti casi non sarà possibile segnare un tratto di separazione fra i due tipi di conoscenza, ciò accade spesso nella morale cattolica (50).

Sebbene l'umana ragione sia influenzata dalla grazia, la sua conoscenza della legge naturale è una conoscenza formalmente razionale e valida solamente nell'ambito della ragione umana, senza mai giungere ad essere una conoscenza di verità propriamente soprannaturali, cioè di verità oggetto di fede divina. Per questo quando il Vaticano primo e la enciclica « Humani generis » parlano della necessità della rivelazione per conoscere la legge naturale, si riferiscono solo ad una conoscenza facile, veloce e di assoluta certezza, che sono gli stessi termini usati da san Tommaso per indicare la necessità della rivelazione dei misteri non propriamente soprannaturali.

Dicendo inoltre che la legge naturale non è conosciuta tramite la rivelazione non abbiamo l'intenzione di suggerire che la rivelazione ci abbia fornito un compendio della legge naturale, un riassunto di tutte le sue norme e applicazioni. La rivelazione ci ha insegnato solo alcuni elementi di questa legge, che però rivestono una grande importanza per l'antropologia. Potremmo citare, ad esempio: 1) l'uomo come immagine di Dio nelle sue azioni;

(49) « Dichiarazione sulle religioni non cristiane », n. 2.

(50) J. M. Aubert, « Evangile et droit naturel selon l'enseignement de l'Eglise catholique », in « Pratique du droit et conscience chrétienne », (Paris, 1962), p. 57-58.

2) l'uguaglianza di tutti gli uomini; 3) la giustizia e l'amore al vertice della vita sociale; 4) la necessità che ciascun uomo ha dei suoi simili e, di conseguenza, la necessità della società; 5) l'obbedienza; 6) l'amore coniugale; 7) le esigenze della prudenza; eccetera. Dobbiamo guardarci però dal cercare nella rivelazione un codice di leggi naturali compiutamente formulato, giacché, come abbiamo già detto, molte delle sue prescrizioni morali sono, a loro volta, trascrizioni di leggi sociali o di costumi appartenenti ad un'epoca determinata che rimasero incorporati nei libri sacri. Tuttavia vi sono verità di morale naturale che senza l'aiuto della rivelazione gli uomini avrebbero tardato a scoprire. Tali sono l'amore naturale di tutti gli uomini, l'obbligo del culto di un unico Dio, l'intrinseca illiceità di ogni attentato contro la vita, anche se in embrione.

Dio fece uso di una autentica pedagogia per illustrare agli uomini le verità della fede: lo stesso è accaduto con la legge naturale; Dio ha rivelato i suoi precetti poco a poco nel corso della storia. Per questo neanche nella stessa rivelazione troviamo una determinazione definitiva delle conseguenze della legge naturale, poiché si tratta di risoluzioni che avrebbero superato la capacità di comprensione del popolo storico al quale la rivelazione era rivolta, e per questo motivo fu necessario attendere una più profonda comprensione di quella stessa rivelazione. Così, ad esempio, la dignità della donna, la condanna di ogni forma di schiavitù, l'uguaglianza dei coniugi per rispetto alla patria potestà o la morale economica non potevano certo trovarsi nella Scrittura così ben delineate e sviluppate come in una moderna dichiarazione dei diritti dell'uomo. Abbiamo già parlato delle difficoltà incontrate dai teologi medievali, i quali non avevano molte cognizioni sulla storia e sul progresso dei dogmi, per spiegare alcune leggi presenti nella Scrittura e che già allora parevano contrastare con il diritto naturale: così la poligamia, la menzogna, i diritti di guerra e l'inviolabilità della vita umana.

Per concludere, entro tutti i citati limiti, non dobbiamo sottovalutare l'importanza della rivelazione per la conoscenza della legge naturale. Dalla rivelazione si possono trarre insegnamenti che, sebbene accessibili all'intelligenza umana, sarebbero percepiti, allo stato attuale dell'umanità, da un numero assai limitato di individui. Anche se non si può parlare di leggi naturali nuove nella rivelazione, certo non si può negare che essa abbia dato una maggior garanzia di veridicità a quanto i filosofi avevano già dimostrato e che contenga infine un forte stimolo per un più ampio approfondimento e per una ricerca impegnata delle esigenze della legge naturale. La rivelazione è, in ogni caso, assai importante per la conoscenza della legge naturale, e, pur non riassu-

mendo completamente le esigenze della ragione né le possibilità che questa ha di distinguere la legge naturale, è un documento complementare che non va dimenticato. Per questo una morale teologica non può sostituire una morale della legge naturale che proceda secondo le regole e le esigenze della ragione umana (51).

Con la Chiesa dobbiamo inoltre affermare la necessità relativa della rivelazione per una conoscenza della legge naturale. Però questa necessità non deve essere un ostacolo all'affermazione della piena autonomia della legge naturale dal punto di vista della ragione umana, capace di conoscerla e di esprimerla con gli strumenti che le sono propri, sia al livello di una scienza filosofica o di conoscenza prescientifica sia a livello di legislazione sociale o di codice popolare sia, infine, a livello di coscienza individuale.

GIUSTIFICAZIONE TEOLOGICA DELLA FUNZIONE DELLA CHIESA NELL'ESPOSIZIONE DELLA LEGGE NATURALE

Finora ci siamo riferiti alla legge naturale come parte integrante del Vangelo. Ora occorre giungere all'ultimo punto cui sono pervenuti i papi trattando della legge naturale. La legge naturale non solo è stata incorporata alla legge evangelica, ma lo è stata anche, come oggetto materiale, agli insegnamenti del magistero, che prolungano nello spazio e nel tempo gli insegnamenti di Cristo. La necessità morale di un insegnamento divino nello stato attuale della legge naturale non concerne solo ciò che è scritto nella Scrittura, ma anche un magistero perenne della Chiesa attraverso il quale il popolo di Dio perviene alla conoscenza della verità. E' la Chiesa l'interprete autentica degli insegnamenti sulla legge naturale fatti da Dio agli uomini e di tutto ciò che da questi insegnamenti deriva o che è necessario per la loro difesa.

Quello della Chiesa nei confronti del Vangelo è un compito ben peculiare. Anzitutto, la Chiesa non è suscettibile di una nuova rivelazione, poiché la verità rivelata da Cristo è definitiva. Né tantomeno essa possiede l'assistenza dello Spirito Santo in modo che i suoi pronunciamenti possano raggiungere il livello che la teologia cattolica ha chiamato ispirazione, con la quale furono scritti i libri sacri. L'assistenza dello Spirito alla Chiesa ha il carattere di un aiuto divino, affinché questa non sbagli nell'interpretazione della verità rivelata, soprattutto quando la propone ai fedeli in modo obbligante; infatti la Chiesa ha la promessa dell'indefettibilità.

(51) J. Fuchs, « Le droit naturel... », p. 156.

Ne deriva che il magistero della Chiesa deve agire con costante rispetto verso la verità rivelata una volta per sempre e che solo nella custodia, esposizione, chiarimento e attuazione di quella verità ha una garanzia divina ed ha il carattere di magistero autentico. Così come la verità divina riguarda la fede e i costumi degli uomini, cioè fatti che ineriscono la loro salvezza, il magistero è incompetente nella disciplina scientifica, anche se a volte si riferisce alla dimensione scientifica e a quella di realtà puramente umana, come usa la Bibbia. La verità divina è già stata rivelata da Dio agli uomini, il deposito della fede è di per sé completamente attuato: perciò la Chiesa è tenuta ad insegnare sempre con riguardo alla verità già rivelata. I suoi doveri nei confronti di questa verità sono la predicazione, la vigilanza, la conservazione, il rifiuto delle eresie.

Il primo concilio Vaticano ha affermato che « a Pietro ed ai suoi successori non fu promesso lo Spirito Santo perché... annunziassero nuove dottrine, ma perché, con la sua assistenza, esponessero fedelmente e custodissero santamente la rivelazione trasmessa dagli apostoli, ossia il deposito della fede » (52).

Proprio questo particolare compito forma oggetto di investigazione da parte della teologia cattolica allo scopo di illuminarne le modalità di svolgimento e di porre in chiaro le connessioni esistenti fra quanto la Chiesa attualmente insegna e ciò che contiene la rivelazione nella Scrittura e nella Tradizione.

Tralasciando questo problema di carattere teologico, che non ci compete, dobbiamo tuttavia riferirci al modo concreto di predicazione della legge naturale da parte della Chiesa ed alle ragioni per cui la sua autorità si estende fino ad esso, poiché, se non vi fosse autorità, i suoi insegnamenti avrebbero il valore delle ragioni addotte caso per caso.

Abbiamo già visto come la rivelazione divina fosse relativamente necessaria per la conoscenza della legge naturale e come, di fatto, la Scrittura ci abbia insegnato detta legge. Adesso dobbiamo vedere come e perché nell'autorità del magistero della Chiesa compaia la legge naturale, e non solo ciò che è esplicitamente contenuto nella rivelazione, che non comporterebbe difficoltà alcuna, ma tutto ciò che appartiene alla legge naturale e tutte le sue possibili applicazioni.

Occorre cominciare affermando che l'insegnamento del magistero sulla legge naturale è vero magistero. I papi hanno insistito su questo punto. Ricorderemo i seguenti due testi: « Qualunque cosa faccia il cristiano, anche nell'ordine delle cose terrene, non gli è lecito dimenticare né disprezzare i beni soprannaturali; anzi

(52) Dz 3070.

deve rivolgere tutte le sue azioni verso il sommo bene, come suo ultimo fine, così come insegna la dottrina cristiana, e tutti i suoi atti, che si classifichino buoni o cattivi secondo l'ordine morale, che siano cioè in armonia o no con il diritto naturale e divino, sono sottoposti al giudizio ed alla giurisdizione della Chiesa » (53).

« Trattando dei precetti e delle opinioni che i legittimi pastori... promulgano sui problemi della legge naturale, i fedeli non possono ricorrere al detto (usato comunemente per quanto riguarda le opinioni dei singoli): tanto vale la sua autorità quanto valgono le sue ragioni » (54).

Inoltre l'insegnamento della Chiesa sulla legge naturale appartiene propriamente al magistero autentico e non è riducibile ad un mero insegnamento filosofico (55). Tutto il magistero degli ultimi papi sulla dottrina sociale, economica, politica, familiare, giuridica, deriva dalla missione specifica della Chiesa, anche se si tratta intrinsecamente di materie attinenti la legge naturale.

Questi medesimi insegnamenti formano anche materia di studio di tutto il mondo presente e ad essi contribuiscono molti uomini che intendono chiarire i problemi cui si è fatto cenno. La Chiesa, insegnando, non intende riassumere in sé tutta la problematica, né porvi dei palliativi, ma risponde semplicemente al suo compito di illuminare gli uomini. Il suo magistero riflette insieme la complessità dei vari angoli visuali da cui i suaccennati temi possono essere trattati e l'unità del piano divino sulla creazione e la redenzione. Con ciò non è nostra intenzione affermare che gli insegnamenti della Chiesa sulla legge naturale siano infallibili: potranno esserlo solamente se, secondo la teologia cattolica, si verificano le condizioni necessarie all'espletamento del magistero infallibile. Comunque in nessun modo si può confondere il magistero autentico e l'infallibilità. Quest'ultima si riferisce infatti, è bene ricordarlo, solamente a quegli insegnamenti che si impongono a tutta la Chiesa in maniera irreformabile e irrevocabile in materia di fede e di costumi in applicazione alla suprema potestà. La virtù della fede, come dono divino, è infallibile, ma non si rivolge con la medesima intensità sopra tutto il contenuto materiale della fede né pone la stessa autorità in tutti gli enunciati.

In quanto all'oggetto materiale, la Chiesa è maestra di molte cose che appartengono alla legge naturale e che sono ascrivibili alla ragione umana, allo stesso modo che Dio rivelò agli uomini cose che essi avrebbero potuto capire con le proprie forze: « Cristo nostro Signore istituì la Chiesa maestra della verità anche

(53) Enc. « Singulari quadam »: DP III, p. 513; AAS 4 (1912) 658.
(54) Disc. 2 nov. 1954: DP V p. 479; AAS 46 (1954) 672.
(55) J. M. Aubert, « Loi de Dieu... », p. 78.

in quelle cose che concernono il regime e gli ordini dei costumi, anche quando molte di tali cose non siano inaccessibili alla ragione umana. Inoltre Dio, anche in ciò che era relativo alle verità naturali della religione e dei costumi, aggiunse alla luce dell'intelligenza umana la rivelazione al fine che le cose che sono giuste e vere potessero essere conosciute da tutti speditamente, con certezza e senza tema di errori anche nella presente condizione del genere umano e inoltre, allo stesso fine, costituì la Chiesa maestra di tutte le verità relative alla religione ed ai costumi » (56).

In virtù della dipendenza che il magistero conserva riguardo alla rivelazione, possiamo dire che la funzione e l'autorità di esso si estendono ad ogni interpretazione ed applicazione della legge naturale. Questo fu segnalato esplicitamente da Pio XII con parole memorabili: « Occorre sostenere chiaramente e fermamente che il potere della Chiesa non si restringe ai fatti strettamente religiosi, come solitamente si afferma, ma che tutto ciò che si riferisce alla legge naturale, alla sua enunciazione, alla sua interpretazione ed applicazione appartiene sotto l'aspetto morale alla giurisdizione della Chiesa... In questo modo si comportarono gli apostoli e la Chiesa sin dai primi tempi, e la Chiesa ancora oggi svolge il suo compito per mandato e autorità del Signore, non quale guida e consigliera privata » (57).

Così vediamo che la Chiesa rivendica a sé e di fatto esercita un vero magistero in ciò che si riferisce alla legge naturale. Tale magistero non è né filosofico né scientifico, ma di fede.

Per concludere la nostra esposizione su tale intervento occorre ancora parlare di come la materia della legge naturale si inserisce nella missione generale che Cristo affidò alla Chiesa. Prescindiamo in questa sede dalla trattazione teologica del problema della definitibilità, da parte della Chiesa, di quello che vi è di implicito nella rivelazione. E' comunque evidente per noi che gli insegnamenti della Chiesa in materia sociale, politica, economica e familiare, non si possono in alcun modo sostenere con formulazioni esplicite della rivelazione. Di conseguenza è necessario studiare in che modo questi insegnamenti si integrino nella missione affidata da Dio a questo magistero perché, prescindendo dalla soluzione al problema teologico generale, sappiamo che i papi, soprattutto quelli del secolo scorso, hanno insegnato ai cattolici un complesso di verità che si riferiscono alla legge naturale e che non sono contenute esplicitamente nella rivelazione.

Le ragioni dell'integrazione della legge naturale nel magistero della Chiesa possono così riassumersi: 1) alla Chiesa è stata affi-

(56) Enc. « Casti connubii »: DP III p. 672; AAS 22 (1930) 580.
(57) Disc. 2 nov. 1954: DP V p. 479; AAS 46 (1954) 672.

data la custodia dell'ordine morale e la legge naturale fa parte di quest'ordine. L'ordine sociale e politico degli uomini è parte integrante dell'ordine morale, poiché la vita pubblica degli uomini non può sussistere separatamente dalla vita morale. Pertanto tutto ciò che la legge naturale detta in relazione a questi tipi di ordine sarà senz'altro di competenza della Chiesa. La stessa legge naturale, nella sua universalità, è una legge morale, poiché ne è regola la retta ragione e la si applica con la libera volontà. D'altra parte, la salvezza dell'uomo da parte di Cristo si realizza essa stessa nell'ambito dell'ordine morale. La missione affidata da Cristo alla Chiesa fu missione di salvezza e, di conseguenza, attinente all'ordine morale di tutti i redenti. L'unione con Cristo è l'unione di tutta la persona morale e, allo stesso modo, la separazione da Cristo si verifica non appena si commetta un peccato che comporti la perdita della grazia.

Questo concetto forma il motivo più ricorrente con il quale i romani pontefici rivendicano il diritto di intervento negli argomenti di morale sociale. Sono note le frasi seguenti appartenenti alla « Quadragesimo anno » di Pio XI: « E' certo che non fu imposto alla Chiesa l'obbligo di condurre gli uomini alla felicità esclusivamente transitoria e temporale, ma a quella eterna; perciò, la Chiesa considera inopportuno immischiarsi senza alcuna ragione in questi argomenti terreni. Ma non si può in alcun modo rinunciare al compito, ad essa affidato da Dio, di frapporre la sua autorità non certo in materie tecniche, per le quali non possiede neanche mezzi adeguati e che d'altro canto non sono di sua competenza, ma in tutte quelle materie che concernono la morale. In tutto ciò che si riferisce ad essa... il nostro gravissimo dovere di divulgare, interpretare e imporre l'osservanza di ogni legge morale anche a costo di recare molestia sottomette e sottopone al nostro supremo giudizio tanto l'ordine delle cose sociali quanto lo stesso ordine economico » (58).

Lo stesso contenuto si può trovare in quasi tutti i documenti sociali dei papi. Giovanni XXIII più recentemente ha detto: « Spetta alla Chiesa il diritto e il dovere non solo di tutelare i principi dell'ordine etico, ma anche di intervenire con la sua autorità nella sfera dell'ordine temporale, quando si tratta di giudicare sull'applicazione di quei principi a casi concreti » (59).

Il testo che abbiamo più sopra riportato, ad opera di Pio XII, po-

(58) DP III p. 712; AAS 23 (1931) 190.

(59) Enc. « Mater et Magistra », n. 239: AAS 53 (1961) 457. Altrove afferma lo stesso papa: « Ciò comporta il praeceptum Domini, che afferma e proclama il riconoscimento ed il rispetto di un ordine morale valido per tutti: che riconosca il suo fondamento in Dio tutore e vindice... Su questo motivo di fondo si colloca e si sviluppa l'intervento della santa Chiesa anche in campo economico e sociale ».

ne a confronto la potestà della Chiesa sulla legge naturale e quella sull'ordine morale: « tutto ciò che si riferisce alla legge naturale... appartiene, sotto il suo aspetto morale, alla giurisdizione della Chiesa » (60). E in effetti il messaggio centrale del cristianesimo è il messaggio del Cristo uomo per la salvezza morale degli uomini. Quindi tutto ciò che fa il cristiano rispetto al diritto naturale è sottoposto alla giurisdizione della Chiesa: « tutte le azioni del cristiano, in quanto buone o cattive nell'ordine morale, cioè in quanto siano in accordo con il diritto naturale e divino o vi contrastino, sono sottomesse al giudizio ed alla giurisdizione della Chiesa » (61) .L'ordine teologale, che Cristo ha insegnato agli uomini, così come le beatitudini « hanno, come previa condizione naturale, la giustizia morale » (62). Il figlio di Dio, assumendo la natura umana in tutto fuorché nel peccato, ha già con questo « confermato la dignità della natura umana come fondamento e regola dell'ordine morale » (63).

L'ordine morale naturale è talmente integrato alla morale cristiana che qualsiasi attentato fatto alla morale evangelica finisce per essere un attentato alla natura umana: « La legge naturale cominciò ad essere respinta... da quando molti uomini si allontanarono dalla dottrina di Cristo » (64); « dimenticare Cristo conduce a trascurare anche la natura umana » (65); « i precetti della morale e la virtù hanno in Dio il loro fondamento. Senza di Lui necessariamente crollano » (66). E' una dimensione originaria della Chiesa essere maestra dell'ordine morale e di avere conseguentemente potestà di insegnare la legge naturale (67).

2) Non esiste che un solo fine reale per tutti gli uomini, e questo è insegnato solo dalla Chiesa, che ha il compito di condurveli. L'applicazione della legge naturale è mezzo necessario per il conseguimento di quel fine. La Chiesa sa che tutti gli uomini, anche quelli non battezzati, sono stati salvati da Cristo e per essi non vi è altro fine reale che quello soprannaturale. Perciò la sua missione, che è quella di predicare e di insegnare questo fine, include anche l'insegnamento della legge naturale, il cui fine non è un fine naturale indipendente dall'ordine soprannaturale, che è l'unico vero fine. Sotto questo punto di vista, gli insegnamenti della Chiesa hanno un destino universale anche se, logicamente,

(60) Disc. 2 nov. 1954: DP V p. 479; AAS 46 (1954) 672.
(61) Enc. « Singulari quadam »: DP III p. 513; AAS 4 (1912) 658.
(62) Disc. Natale 1939: AC L, I 329/19; AAS 32 (1940) 11.
(63) Natale 1955: AC L, 17, 469/10; AAS 48 (1956) 34.
(64) Enc. « Summi Pontificatus »: DP II p. 765; AAS 31 (1939) 423.
(65) Natale 1955: DP III, p. 1170; AAS 48 (1956) 29.
(66) Enc. « Mater et Magistra, n. 108; AAS 53 (1961) 450.
(67) Aubert, « Loi de Dieu... » p. 40-41.

hanno carattere di obbligatorietà solamente per i battezati; gli ultimi papi hanno in più d'un caso rivolto la loro parola a tutti gli uomini, come nell'enciclica « Pacem in terris ».

La connessione esistente fra il fine predicato dalla Chiesa e la legge naturale è molto ben indicata in queste parole di Pio XII che abbiamo già citato: « Bisogna sostenere chiaramente e fermamente che il potere della Chiesa non si limita alle cose strettamente religiose, come suol dirsi, ma che tutto quanto si riferisce alla legge naturale, alla sua enunciazione, alla sua interpretazione e alla sua applicazione appartiene sotto l'aspetto morale alla giurisdizione della Chiesa. In effetti, l'osservanza della legge naturale per disposizione di Dio è in relazione con il cammino attraverso il quale l'uomo deve giungere al suo fine soprannaturale. Dunque, la Chiesa è ordinata a questo fine, è guida e custode degli uomini in questo cammino » (68).

Fra le esigenze della legge della ragione umana ed il fine ultimo dell'uomo deve esistere una perfetta armonia, poiché ambedue sono voluti da Dio, che ha dato agli uomini tutte le leggi per raggiungere l'unico fine cui li ha destinati.

Alla Chiesa è stato affidato il fine soprannaturale, che non è dato raggiungere a nessun'altra società umana. Per questo motivo annunciare e condurre gli uomini a Dio come fine ultimo comporta il potere di annunciar loro la legge naturale, poiché solo con l'osservanza di essa l'uomo raggiunge il suo vero fine. Il fine soprannaturale è assoluto, e in nessun modo è lecito separare da esso l'osservanza della legge naturale, come se questa fosse stata data ad un gruppo di uomini distinti da quelli che devono incontrare la salvezza tramite il Cristo. L'adempimento della legge naturale non ha carattere di neutralità rispetto all'ordine soprannaturale. Il cristiano, infatti, « deve dirigere tutto verso il sommo bene come suo ultimo fine... e tutte le sue azioni, sia che si accordino sia che divergano dal diritto naturale e divino sono sottoposte al giudizio ed alla giurisdizione della Chiesa » (69). Il fine ultimo soprannaturale è il fine assoluto di tutta la nostra vita » (70). Dio ha disposto che l'osservanza della legge naturale sia il cam-

---

(68) Disc. 2 nov. 1954: DP V p. 478; AAS 46 (1954) 672. In un altro punto dice che « La Chiesa insegna e difende le verità, comunica le forze soprannaturali della grazia, per realizzare l'ordine che Dio ha stabilito per gli esseri viventi ed i fini... ». Natale 1944: AC L, 6, 378/19; AAS 37 (1945) 22.

(69) Enc. « Singulari quadam »: DP III p. 513; AAS 4 (1912) 658, e enc. « Divini illius Magistri »: DP II p. 535; AAS 22 (1930) 55.

(70) Così Pio XII: « Per volontà del suo divino fondatore, la Chiesa è la depositaria della rivelazione soprannaturale, la sua guardiana e l'unica interprete autorizzata; il magistero che esercita per rispetto al sacro deposito comporta il potere di giudicare su ogni verità, poiché il destino eterno dell'uomo è immutabile e nulla della vita umana gli può sfuggire ». Alloc. del 29 settembre 1957: AC CCCLVI 2128/6; AAS 49 (1957) 913.

mino, unico per molti uomini, che ignorano invincibilmente le strade della rivelazione positiva, attraverso il quale l'uomo marcia verso il conseguimento del suo fine soprannaturale.

3) La vita cristiana non può prescindere dalle esigenze della legge naturale e la Chiesa è competente in tutto ciò che si riferisce alla vita cristiana degli uomini. La vita cristiana dell'uomo comprende la totalità delle sue attività coscienti e libere. L'insegnamento della rivelazione è stato un messaggio incentrato su un avvenimento: la nostra salvezza con Cristo e per Cristo; da esso si possono trarre conseguenze feconde per l'ordine sociale (71). Ma essa non c'è stata data come una strutturazione completa di tutti gli obblighi che abbiamo quali esseri razionali né un codice completo dei diritti e dei doveri della persona. Abbiamo già visto come la rivelazione si limitò ad accogliere quelle norme dal contesto sociale e morale del popolo che la ricevette, ma la salvezza è per tutti gli uomini: la Chiesa ha quindi il compito di continuare a trarre dalla legge naturale, che la rivelazione ha confermato, tutti i valori che costituiscono una norma di condotta per gli uomini.

Pio XII ha detto al riguardo: « La potestà della Chiesa comprende tutto l'uomo, la sua esteriorità e il suo intimo, in ordine al conseguimento del fine soprannaturale, per la stessa ragione che è completamente sottomesso alla legge di Cristo, secondo cui la Chiesa è stata istituita dal suo Divino Fondatore custode ed esecutrice, tanto sul piano esteriore quanto in quello interiore della coscienza » (72).

L'esempio più evidente dell'indissociabilità fra legge naturale e vita cristiana è costituito dalla cosiddetta questione sociale. I papi hanno frequentemente affermato che il problema sociale non è primariamente tecnico o economico, ma anzitutto religioso e morale (73). Leone XIII afferma: « certuni credono, e si tratta di opinione abbastanza diffusa, che la cosiddetta questione sociale sia solamente economica, mentre al contrario è certo che la questione sociale è principalmente morale e religiosa. Per questa ragione occorre risolverla in pieno accordo con le leggi della morale e della religione » (74). Pio XII chiarisce: « In materia sociale

(71) Enc. « Il fermo proposito » di san Pio X: DP III, p. 477; ASS 37 (1904-1905) 744-745.

(72) Alloc. del 2 ottobre 1945 alla Rota: « Ecclesia » 1945, II, p. 342; AAS 37 (1945) 261. Così come la vita cristiana circonda l'uomo interamente, una autentica antropologia necessita del magistero della Chiesa; in questo senso si espresse compiutamente Paolo VI nella enciclica « Ecclesiam suam »: AAS 56 (1964) 626-627.

(73) Numerosi testi che attestano questa verità si possono trovare in Calvez-Perrin, « Chiesa e società economica », (Bilbao 1965), p. 41 e segg.

(74) Enc. « Graves de communi »: DP III p. 428; ASS 33 (1900-1901) 389. Lo stesso si afferma nella lettera all'arcivescovo di Vienna del 26 gennaio 1914: « La questione sociale non è puramente economica, ma, in primo luogo, religiosa e morale,

non una, ma molte e gravissime sono le questioni, meramente sociali o politico-sociali, che toccano da vicino l'ordine etico, la coscienza e la salvezza delle anime non potendosi pertanto affermare che ricadano al di fuori dell'autorità e della vigilanza della Chiesa » (75). La ragione di ciò è l'essenziale subordinazione di tutti i fini concreti della vita umana al suo fine ultimo: « una e identica è la legge morale che ci comanda di cercare il nostro fine supremo e ultimo nella totalità delle nostre azioni da un lato, e in ognuno degli ordini particolari dall'altro, quei fini che la natura, o meglio l'autore della natura, Dio, ha attribuito ad ogni particolare ordine di cose fattibili per sottometterli a quello stesso fine. Obbedendo fedelmente a questa legge, sarà possibile che i fini particolari, tanto individuali come sociali, perseguiti dall'economia, si inquadrino perfettamente nell'ordine totale dei fini e che noi, passando come per gradi attraverso di essi, raggiungiamo il fine ultimo di tutte le cose, cioè Dio, bene sommo e infinito » (76). In questa idea ha insistito anche il Vaticano secondo « La gerarchia ha il diritto di giudicare, attraverso una ponderata valutazione e con l'aiuto di esperti, sulla conformità di tali opere ed istituzioni ai principi morali e stabilire quello che è necessario per salvaguardare e promuovere i fini dell'ordine soprannaturale » (77). Così si spiega il fatto che Leone XIII iniziando l'enciclica « Rerum novarum » abbia detto: « Ci accingiamo a trattare il tema fiduciosamente e con pieno diritto » (78).

In breve, il concetto che la Chiesa ha della persona umana come di una totalità, significa che l'ordine sociale non può scindersi da quello morale; « non si può separare la riforma sociale della vita religiosa e morale degli individui e della società, perchè non si può dividere l'un mondo dall'altro, né tagliare in due l'uomo che è una totalità vivente » (79).

(Traduzione dallo spagnolo di Angela Agostini)

---

e pertanto soggetta al giudizio e all'autorità della Chiesa », AAS 6 (1914) 129. E l'enciclica « Singulari quadam »: « La questione sociale e le controversie che ne derivano sulla natura e sulla durata del lavoro... non sono di natura esclusivamente economica e, pertanto, tali da potersi risolvere ai margini dell'autorità della Chiesa, essendo, al contrario, chiarissima verità che la questione sociale è in primo luogo questione morale e religiosa ». DP III p. 513; AAS 4 (1912) 658. Cfr. anche Pio XI, « Quadragesimo anno »: DP III, p. 711; e Radiom. 1° giugno 1941: DP III p. 953.

(75) Disc. 2 nov. 1954: DP V p. 479; AAS 46 (1954) 672. Cfr. Disc. 12 settembre 1948: DP III p. 1064 e enc. « Ad Apostolorum Principis »: AAS 50 (1958) 608. I papi giungono ad affermare che, anche sul piano pratico, non può esservi soluzione al problema sociale, fuori della Chiesa: enc. « Rerum novarum »: DP III, p. 321; ASS 23 (1890-1891) 647.

(76) Enc. « Quadragesimo anno »: DP III p. 712; AAS 23 (1931) 190.

(77) « Decreto sull'apostolato dei laici », n. 24.

(78) DP III p. 321; ASS 23 (1890-1891) 647; questo testo si trova anche nella « Mater et Magistra », n. 16: AAS 53 (1961) 405.

(79) Alloc. del 14 maggio 1953: « Ecclesia », 1953, I, p. 598; AAS 45 (1953) 4

NOTE

I « NUOVI SAGGI DI TEOLOGIA FILOSOFICA »

1. - LA BANCAROTTA DELLA TEOLOGIA (in edizioni dehoniane).

Il centro dehoniano di Bologna ha fornito il silenzioso avvallo dell'editoria cattolica ed ha anche offerto il non richiesto vessillo di una etichetta pia, ad un libro curato da A. Flew e da A. Mc Intyre il cui titolo « ufficiale » è: *Nuovi saggi di teologia filosofica* (1971).

Sarebbe stato molto più appropriato un titolo meno neutrale e meno irenista, poiché i saggi ivi contenuti non vogliono limitarsi a suscitare o ad affrontare in modo nuovo i fondamentali problemi della teologia, ma pretendono di risolverli tutti in blocco, e secondo una direzione precisa: una direzione atea o scettica. Poco conta che circa metà dei collaboratori sian detti, a qualche titolo, cristiani: il senso generale dell'opera edita dapprima nel 1969 in Inghilterra, ed ora tradotta a cura del centro dehoniano ed inserita nella collana di teologia biblica *« Epifania della Parola »*, non lascia margine a dubbi: secondo gli autori i presupposti teologici della religione, in particolare della religione cristiana, sono il frutto di « una logica sbagliata », sono banali errori grammaticali; i presupposti pratici sono « fraudolenti » sofismi, contraddittori o gratuiti; anche il margine all'inesprimibile, all'irrazionale, al fideistico è facilmente smascherato e dissolto nel mondo del mito, della superstizione, della favola: una favola in cui surretiziamente si sia cancellato l'iniziale « c'era una volta... » (pagina 317).

E' la bancarotta; la bancarotta completa non soltanto delle concettualizzazioni teologiche, ma di ogni aspetto della fede, di ogni fondamento della speranza; la bancarotta del cristianesimo in edizioni dehoniane.

Non vorrei essere frainteso: forse che i nuovi saggi di teologia filosofica aprono a nuove prospettive conturbanti? Forse che rappresentano un discorso culturalmente valido e serio? Noi conoscevamo da tempo molti dei testi riportati nel libro di A. Flew e A. Mc Intyre, che costituisce una sintesi molto significativa del movimento analitico in teologia, e avevamo apprezzato la curiosa tattica usata dai loro autori, i quali, per poter dichiarare privi di senso i problemi perenni della coscienza razionale, non esitano a mutilarli e a contraffarli in modo opportuno sì da renderli incompatibili con i loro giochi grammaticali. Ma non sembrava che l'« attacco » della filosofia analitica alla teologia potesse dar luogo a gravi preoccupazioni: i filosofi analitici si accostano alle realtà teologiche con lo stesso acume di un critico d'arte, di fronte a un crocifisso medievale si limiti a contare minuziosamente le ossa del costato per concludere che ve ne è qualcuna di troppo o, di un moralista che ritenga assurdo un ideale di fraternità, dato che per esser fratelli occorre avere gli stessi genitori. Nel seguito dell'articolo avremo modo di constatare che queste analogie non sono affatto delle *boutades* polemiche, ma purtroppo rispondono alla nuda verità.

Oggi qualcosa è mutato. Oggi molte proposizioni chiaramente derivate

dalla filosofia analitica sono penetrate subdolamente nel discorso teologico e vi sono spesso date per acquisite e scontate, quasi fossero imposte da una sorta di « consenso universale ».

Il tramonto o il rifiuto o l'abbandono progressivo dei grandi costrutti del pensiero razionale, dalla seconda scolastica, all'idealismo, all'esistenzialismo, ha lasciato un vuoto di riflessione che facilmente può essere riempito dai valorosi filosofi analitici. Leggendo alcuni saggi del libro in questione si ha l'impressione che per gli autori il mondo sia nato nel loro cervello e che la vera storia del pensiero, salva qualche eccezione inglese, non risalga a prima di Lord Russell.

E' per questo che riteniamo doveroso affrontare con un certo dettaglio il discorso, sulla sfida della filosofia analitica alla teologia, evitando di rimanere alla superficie delle enunciazioni metodologiche nelle quali le intenzioni di fondo rimangono inespresse, e si offre spazio ad una arcana ambiguità. Quella ambiguità che ha consentito al centro dehoniano, di pubblicare e di diffondere serenamente, senza commenti, senza trepidazione, senza premesse che non fossero di completa disponibilità o di vago consenso, un libro di propaganda atea.

Nella loro prefazione i curatori della raccolta, A. Flew e A. Mc Intyre esortano il lettore a « giudicare questo volume in base agli argomenti che presenta, senza classificarlo in una categoria preconcetta ed equivoca », senza cioè rifiutarlo a priori in quanto espressione di « positivismo logico ». Accogliamo di cuore l'invito, e dedichiamo le pagine seguenti ad un rapido riassunto dei saggi più significativi col proposito di discuterne successivamente le premesse logiche e di confutarne le principali deduzioni.

2. - LIQUIDARE I PROBLEMI METAFISICI.

« Si può discutere di religione? » si domanda nel primo saggio del 1942 A. N. Prior (il quale tuttavia tiene a far sapere di aver successivamente mutato parere). La questione è affrontata in un divertente dialogo tra un protestante barthiano, un protestante modernista, un cattolico, un logico e uno psicanalista. L'esca alle principali argomentazioni è offerta dal cattolico, il quale, difendendosi dall'accusa di idolatria, giunge ad affermare che l'essere di Dio è necessario. Dio occupa stabilmente il campo dell'essere; Egli « è » il suo stesso essere (una sorta di argomento ontologico). Onde si impone di affermare che Dio non solo è buono, ma è la sua stessa bontà...

A questo punto entra in campo il « logico ». La frase « Dio è la sua stessa bontà » è per lui una frase sgrammaticata e quindi priva di alcun senso. In essa, secondo il logico, il termine Dio ha un duplice ruolo, è al tempo stesso un nome astratto e concreto: « A prima vista "Dio" sembra essere un nome proprio o comune. Gli vengono attribuite delle qualità: "Dio è buono" e nella proposizione noi andiamo considerando "la sua bontà". Ma poi aggiungiamo che Dio "è" questa "bontà". E ciò significa che egli non è affatto una cosa o una persona ma un'astrazione ». (p. 17).

Questa « orazion picciola » è sufficiente a confondere e a far ammutolire vergognoso il cattolico, onde prende coraggio lo psicoanalista con la

sua spiegazione in termini di vecchi antenati trucidati barbaramente dai figli nella favolosa età della pietra. Ormai non rimane altra possibilità alla debole causa della religione che affidarsi alla difesa del protestante barthiano: egli non presume di poter esprimere la sua fede in termini di grammatica; anzi, nei paradossi lui ci sguazza; delle contraddizioni se ne ride. La sua confessione di fede si può esprimere solo così: « Signore, io credo; aiuta la mia incredulità ».

E' evidente che di fronte a questa difesa il logico e lo psicanalista non hanno più argomenti: ogni dimostrazione della assurdità degli oggetti di fede, ogni descrizione psicologica del meccanismo della fede non potranno « guarire » l'uomo religioso. Si tratta di una inguaribile pazzia. Meno male che è una pazzia spesso innocua. E poi, si sa, gli uomini, chi più chi meno, chi per un verso chi per un altro hanno tutti un po' del matto.

Definito dunque in questi termini l'orizzonte culturale del discorso, bene si colloca il secondo saggio della raccolta: *Metafisica, logica e teologia* di J. J. C. Smart. E' ancora un dialogo, questa volta semi-reale, tra un filosofo (analitico) e un docente di una facoltà di teologia. Ormai è ben chiaro, argomenta costui, che la filosofia non è la scoperta di profonde verità intorno all'universo, irragiungibili con i metodi delle scienze naturali, ma è piuttosto una investigazione logica dei concetti del senso comune, della scienza, della storia, della morale, eccetera. Ma allora, visto che è illusorio pensare di accedere, mediante la filosofia, all'esistenza di Dio e a simili cose, come si sperava « nei vecchi tempi », quale utilità può avere oggi la filosofia per un teologo? La risposta del filosofo è chiara e circostanziata, ma in sostanza si può riassumere così: la moderna filosofia « della logica » serve a liquidare i problemi metafisici. E qui viene il bello del discorso: come definire i problemi metafisici? come dimostrare che debbono esser liquidati, e debbono svanire?

Nulla di più facile per J. J. C. Smart: basterà intendere i problemi metafisici così come egli propone: « Della domanda metafisica darei la seguente definizione in due punti: 1) essa ha l'apparenza di essere fattuale, 2) essa è, in certo modo, enigmatica: non sappiamo come elucidare il senso della domanda né come stabilire la risposta » (p. 32). Un esempio di domanda metafisica? Lo stesso Smart ne suggerisce qualcuna: « Come sarebbe se il tempo andasse a ritroso? » « Perché l'universo è marcatamente simmetrico nella sua dimensione temporale, mentre è marcatamente asimmetrico nella sua dimensione spaziale? ». Magnifica definizione, splendidi esempi!

A questo punto l'autore potrà formulare il fondamentale teorema per cui i problemi metafisici vanno liquidati, con l'aiuto della logica. Evidentemente potrà anche evitare la fatica di darne la dimostrazione.

3. - COME LIQUIDARE IL PROBLEMA DI DIO.

Sinora gli autori dei saggi testi riassunti si sono limitati a considerazioni generali prevalentemente metodologiche. Il credente non ne rimarrà molto turbato. Sull'esigenza di abbandonare la metafisica, vi è oggi una tale concordia di pareri a tutti i livelli della teologia dominante da riuscire persino sospetta: come tutte le maggioranze al 99%. E poi vi sono ancora

di scorta i densi contenuti della secolare speculazione cristiana; ad esempio le prove dell'esistenza di Dio, le famose cinque vie di san Tommaso, sono state ritenute così ben fondate che il primo concilio Vaticano ha potuto proclamare, certamente non ignorando le obiezioni mosse dal criticismo, dall'idealismo e dal positivismo: « *Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse,* A. S. » D. B., 1806.

Ebbene, allo scopo di vanificare questa scorta, e di lacerare tali certezze razionali sono coordinati i due articoli seguenti: « *L'esistenza di Dio* » (1955) di J. Smart, lo stesso che abbiamo avuto modo di apprezzare poco fa, e « *Si può confutare l'esistenza di Dio?* » (1948/49) di J. N. Findlay, G. E. Hughes e A. C. A. Rainer.

Il primo risponde all'obiettivo preliminare di « demolire » le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, estraendone gli errori logici. L'autore non ha dubbi sul successo della sua impresa. « E' mia ferma opinione — egli dice — che, trattandosi di argomenti metafisici, troveremo sempre che: se le premesse sono incontestabili, l'argomento è purtroppo invalido, e se l'argomento è valido, le premesse sono purtroppo tanto dubbie quanto la conclusione che intendono fondare » (p. 50). Questa ferma opinione è del resto il minimo che ci si poteva attendere dalla brillante definizione di metafisica che l'autore sottoscrive.

Se diamo dunque per scontato che Smart riesca a smontare le prove dell'esistenza di Dio, avremo fatto un passo avanti nella causa dell'ateismo. Un passo però non decisivo poiché dalla fallacia della prova non è lecito dedurre l'erroneità della tesi, e poi rimane sempre aperto il campo ad un prudente agnosticismo.

Ma non è questo il parere di J. N. Findlay: la discussione sull'esistenza di Dio non può arrestarsi, secondo lui, ad una posizione agnostica, ma deve concludersi, senza riserve o generose reticenze. E la conclusione non può esser che una sola: *Dio non esiste.* E' questa la linea dell'altro saggio, linea portata avanti coraggiosamente dal Findlay superando le cortesi e in fin dei conti marginali critiche mossegli da Hughes e Rainer.

Le obiezioni formulate da Smart alle prove razionali dell'esistenza di Dio non sono generalmente gran che originali: risalgono anch'esse ai « vecchi tempi », da san Tommaso a Kant. In particolare appare del tutto scontato il riconoscimento della fallacia dell'argomento ontologico che pretende di risalire all'esistenza di Dio dall'esame del concetto di essere infinitamente perfetto; infatti l'esistenza non è una proprietà, ma è l'applicazione di un concetto a una certa realtà. Sono anche abbastanza note le difficoltà rilevate a proposito dell'argomento teleologico, sia per la precarietà dell'esperienza di un ordine universale in un mondo sopraffatto dal male e dal dolore; sia per la possibilità di spiegazioni prettamente scientifiche (dalla teoria della evoluzione alla teoria degli *n* corpi della meccanica celeste); sia infine per il fatto che l'immagine di un Demiurgo (o di un architetto, come preferisce dire Smart) a cui conduce l'argomento, non corrisponde al concetto di un esame infinito e perfetto.

Come abbiamo detto, queste obiezioni non sono peculiari « della recente rivoluzione della filosofia » della quale Smart è fidato assertore.

Non è così per la critica all'argomento cosmologico: questa appartiene allo stile nuovo e ne è uno dei fiori più belli. La si ritrova in forma

mutata nel discorso di Findlay, la si riconosce riposta nel retroterra culturale di molti altri autori della scuola. Qui veramente si saggia sul vivo quel che vuol dire per un filosofo analitico liquidare le false soluzioni metafisiche.

Ecco in breve il ragionamento di Smart: la prova *e contingentia mundi* parte dalla constatazione che ogni cosa nel mondo attorno a noi è contingente: ossia è « abbastanza concepibile che ogni realtà particolare che esiste avrebbe potuto anche non esistere ». Ora, « se noi intendiamo spiegare perché una realtà esiste ed è quella che è, lo possiamo fare solo riferendoci a una realtà differente e allora dovremo spiegare l'essere e la natura di questa seconda realtà, proprio riferendola, a sua volta, a qualcosa di diverso. E così procedere ancora oltre, a ritroso. E, fintanto che non avremo raggiunto, in questo processo, una *causa prima logicamente necessaria* (corsivo mio), dovremo rimanere insoddisfatti intellettualmente. Perché, non raggiungendo un principio logicamente necessario, siamo ancora in un ordine di realtà che avrebbero potuto essere differenti da come sono, e che ci proporrebbero sempre di nuovo la stessa domanda iniziale » (p. 58/59). Tale causa prima, tale essere logicamente necessario è Dio. A questo punto Smart si chiede che cosa significhi un « essere logicamente necessario ». L'attributo « necessario » si può riferire a proposizioni, non a cose. E le proposizioni necessarie sono (solo) le tautologie, sono cioè garantite « dalle convenzioni del nostro linguaggio », pertanto nessuna proposizione di carattere informativo può essere logicamente necessaria. « Ora nella misura che "necessario" si applica primariamente a proposizioni dovremo interpretare l'espressione "Dio è un essere necessario" in questi termini: « la proposizione "Dio esiste" è logicamente necessaria ». Ma questo non è altro che il punto di partenza dell'argomento ontologico ». (p. 58).

Di qui scaturisce la critica alla prova *e contingentia mundi:* anzitutto, siccome tale prova implica l'argomento ontologico e l'argomento ontologico è fallace, ne segue che anche la prova è fallace. In secondo luogo, essa conduce al concetto di « essere necessario », concetto che è « contraddittorio in sé, proprio come « cerchio quadrato ». E non c'è alcun vantaggio a dire che saremmo così soddisfatti intellettualmente, con il ritrovamento di una causa logicamente necessaria, come niente altro potrebbe appagarci. E' facile nutrire desideri assurdi. Vorremmo tutti esser in grado di mangiare il nostro dolce, e di conservarlo intero, allo stesso tempo. Ma, pure, tutto ciò non cambia il fatto che il nostro è un desiderio assurdo e autocontraddittorio. Noi rigettiamo l'argomento cosmologico, perché fondato su un'assurdità totale » (p. 59).

E' superfluo osservare che Smart poteva risparmiarci questa smanceria di superiorità intellettuale, ottenuta con il tono sdegnoso e con l'esempio sciocco del dolce, rispetto all'umile stuolo dei pensatori che lo hanno preceduto nella storia della filosofia e che hanno ritenuto l'argomento cosmologico degno di considerazione. Vedremo in seguito (vedi il giudicio uman come spess'erra!) che tutto il costrutto logico di Smart si fonda su qualche banale equivoco. Tuttavia dubito molto che Smart, qualora ne venisse a conoscenza, modificherebbe le sue convinzioni. Infatti per lui la domanda « esiste Dio? » non è una domanda corretta; essa « non ha un significato chiaro per chi non è già convertito. Ma per il convertito, addirittura, la domanda non sorge più ». Un simile ragionamento si può trovare

anche in Baillie: « per coloro che non hanno mai gustato la Presenza (di Dio), ogni tipo di argomento è inutile; mentre per coloro che vivono l'esperienza di questa Presenza, ogni argomento è superfluo ».

Che dire di simili soluzioni? Io temo che siano troppo potenti, troppo brillanti,... troppo generalizzabili. Ad esempio anche la domanda « esistono le fate? » ammette una analoga alternativa: nel mondo adulto ogni argomento sulla loro esistenza sarebbe insensato, e nel mondo delle fiabe ogni argomento sarebbe superfluo.

Il contributo che Findlay dà al dibattito per dimostrare che Dio non esiste è strettamente connesso alla conclusione sopra riportata sulla contraddittorietà del concetto di Essere necessario. Con il tono di chi rimembri la sublime folgore dell'intuizione, Findlay ci fa sapere che sin dal 1932 egli ebbe l'idea che finalmente « dovea sciogliere l'antico cruccio di Guido, del quale si narra come indugiasse fra le arche, molto distratto dagli uomini, in cercare se trovar si potesse che Iddio non fusse ».

Ecco l'idea: « se Dio è l'oggetto della nostra esperienza religiosa, siamo tenuti a ritenere che la sua esistenza è implicita nella sua natura » (p. 99). Se Dio è oggetto di *latria* e non soltanto di *dulia*, vuol dire che Egli è un essere necessario (pp. 77-78). Ma allora « per quanti seguono il punto di vista del pensiero contemporaneo, tali requisiti implicano che Dio non esiste, e che l'esistenza divina è priva di senso o è impossibile » (p. 78).

Il problema di Dio è così liquidato. Rimarrebbe, è vero, una ultima possibilità: che cioè qualcuno pretendesse di conoscere l'esistenza di Dio in base a una esperienza diretta di Dio stesso. Ma a questo punto, persino C. B. Martin, che pure non riesce a nascondere i propri angusti limiti intellettuali, ha buon giuoco nel mostrare come tale pretesa non abbia un fondamento obiettivo, ma debba esser circoscritta, semmai, ad un ambito psicologico.

4. - COME LIQUIDARE TUTTE LE PROPOSIZIONI TEOLOGICHE.

La causa dell'ateismo è ormai ben incamminata. Tuttavia quel che si è detto sinora non è sufficiente. Infatti i teologi (eccetto qualche minoranza cattolica sempre più esigua) hanno da qualche tempo mutato tattica; non usano più confutare le tesi degli avversari, ma preferiscono asserire che in fondo non esiste alcuna incompatibilità tra la proposta religiosa ed ognuna delle obiezioni che vi si possono muovere. Così le tesi contrarie vengono accolte e fagocitate con la massima disinvoltura. Ad esempio, Bultmann non esita ad accettare la tesi che il cristianesimo sia un impasto di miti, per proporne al tempo stesso una sopravvivenza demitologizzata; la maggioranza dei teologi accetta la tesi dell'incompatibilità tra la cosmologia biblica e quella scientifica, per proporre al tempo stesso una versione antropologica della teologia; Bonhoeffer e i suoi sviluppi storici più o meno apocrifi accettano la completa laicità ed anche l'ateismo del mondo moderno per arretrare la sopravvivenza cristiana su una linea difensiva che è difficilmente battibile, perché consente di mettersi d'accordo con tutte le obiezioni. Quindi, l'aver dimostrato, poniamo, che Dio non esiste, potrebbe rischiare di esser assunto anche dal teologo cristiano, quale

strumento per liberare il messaggio da imprecisate « scorie » metafisiche e dottrinali, e per formularlo in un modo sempre meno « falsificabile », sempre più aperto ad ammettere la contraddizione, il paradosso, il lirismo.

Anche questa scappatoia va bloccata. E a tale scopo provvede A. Flew, proponendo la sua famosa « sfida ». Il succo del discorso di Flew è questo: una teologia « non falsificabile » paga assai cara la sua linea difensiva; e cioè la paga con l'insignificatività. Una proposizione non falsificabile è, sì, al riparo da ogni obiezione, ma non significa nulla, è insensata.

Vorrei dire subito che, se fosse lecito interpretare questa obiezione di Flew come una reazione ai recenti sviluppi della teologia, dovremmo riconoscere Flew vincitore su tutta la linea. Il residuo non falsificabile delle riduzioni teologiche di moda, il residuo che rimane dopo il rifiuto dei diaframmi filosofici ufficiali e tradizionali, il residuo che viene identificato, di volta in volta, con una proposta di liberazione sociale e politica, con un programma di secolarizzazione, con un impegno di demissionizzazione, con una scelta politica di classe, con una qualunque riduzione antropologica, con ogni istanza pluralistica, o irenistica, o scettica, è forse in verità un residuo che ha perduto una fisionomia sensata, una identità onesta, per diventare fondamentalmente un riferimento mistificatorio.

Purtroppo, una siffatta interpretazione della sfida falsificazionistica mossa dalla filosofia analitica alla teologia è del tutto apocrifa e falsa. Il fine che A. Flew si prefiggeva era in tutt'altra direzione ed era anche molto più ambizioso e generale: egli cercava infatti di asserire che ogni proposizione teologica è, per sua natura, non falsificabile, ed è quindi priva di senso. Per chiarire il suo punto di vista, Flew racconta una parabola (tratta da J. Wisdom):

« Una volta due esploratori giunsero in una radura nella giungla. Nella radura crescevano molti fiori e molte erbacce. Uno degli esploratori dice: « Ci deve essere un giardiniere che ha cura di questa radura ». L'altro dissente: « Non c'è nessun giardiniere ». Allora alzano le tende e organizzano turni di sorveglianza. Non si vede mai nessun giardiniere. « Ma forse si tratta di un giardiniere invisibile ». Drizzano allora un recinto di filo spinato, vi fanno passare la corrente elettrica, perlustrano il recinto con i segugi (...). Ma nessuno grida mai per aver ricevuto la scarica elettrica. Nessun movimento del reticolato rivela qualcuno che tenta di oltrepassarlo. I segugi non abbaiano mai. Eppure il credente non è ancora convinto. « C'è un giardiniere invisibile, impalpabile, insensibile alle scariche elettriche, un giardiniere che non ha odore e non fa rumore, un giardiniere che viene di nascosto per aver cura del giardino che ama ». Lo scettico alla fine dispera: « Ma che cosa rimane della tua asserzione originaria? Vuoi dirmi in che cosa il tuo giardiniere invisibile, impalpabile, eternamente sfuggente differisce da un giardiniere immaginario o anche da un giardiniere inesistente? » (p. 131/132).

L'analogia con il discorso religioso è evidente. Infatti « le persone non religiose hanno spesso l'impressione che non si possa dare un evento o una serie di eventi tali da fornire alle persone religiose un motivo sufficiente per ammettere: "Dio, quindi, non esisteva", ovvero: "Dio, quindi, non ci ama". Qualcuno ci viene a dire che Dio ci ama come un padre ama i suoi figli: ci sentiamo confortati. Ma poi vediamo morire un bambino di un cancro alla gola: il suo padre terreno fa di tutto per impedirlo,

ma il padre celeste non ne sembra troppo preoccupato. Si opera qualche qualificazione sull'affermazione di partenza: l'amore di Dio non è "amore semplicemente umano", è "amore inscrutabile"; ci si accorge così che quelle sofferenze sono perfettamente compatibili con la verità dell'affermazione per cui « Dio ci ama come un padre (ma, s'intende...) ». Ci sentiamo di nuovo confortati. Ma poi forse ci domandiamo: che cosa vale questa assicurazione dell'amore (opportunamente qualificato) di Dio? E' una garanzia, ma contro che cosa? Che cosa mai dovrebbe accadere perché ci sentissimo non soltanto (a torto) tentati, ma perché avessimo (a ragione) il diritto logico di dire « Dio non ci ama » ovvero « Dio non esiste »? Lascio perciò alla discussione di coloro che verranno dopo di me questa semplice domanda: "Quale evento potrebbe costituire per voi una prova in contrario all'amore, o all'esistenza, di Dio?" » (p. 133/134).

Questa è la famosa sfida falsificazionistica.

Come tutte le sfide, anche quella di Flew è stata raccolta da una piccola folla di filosofi e di teologi anglosassoni. E' forse inutile osservare che, salvo qualche rilievo secondario, « sul terreno che si è scelto, Flew sembra completamente vincitore » (R. N. Hare). Gli sfidanti si limitano a proporre qualche parabola un po' più sofisticata, cercano di generalizzare la posizione di Flew sì da renderla un po' meno nociva, si ingegnano di pensare ad una proposta teologica che sia non falsificabile anche rispetto alla sfida di Flew (posizione, questa, di T. Mac Pherson). Il loro contributo è di massima trascurabile, poiché il vero problema non era quello di confutare qualcuna delle conseguenze, o di ricorrere a qualche disperato rimedio rinunciatario, bensì quello di porre in discussione le ipotesi di fondo: se essi si fossero posti coraggiosamente su questa strada, forse si sarebbero resi facilmente conto che il problema mosso da Flew è piuttosto uno pseudo-problema e la sua sfida non valeva neppure la pena di esser raccolta.

5. - COROLLARI PARTICOLARI.

Comunque, stando alla semplice lettura del testo edito dai padri dehoniani, possiamo concludere che ormai la causa della fede è irrimediabilmente perduta: per ragioni profonde, attinenti alla struttura intima del discorso religioso. Tuttavia la raccolta comprende anche altri saggi, per così dire, settoriali, rivolti al fine di demolire ad uno ad uno i pezzi che compongono la tradizionale problematica cristiana.

Non è mia intenzione soffermarmi a descrivere dettagliatamente il contenuto dei vari saggi: anche perché spesso il loro livello è così scadente che l'unico interrogativo degno di considerazione è come sia stato possibile che i loro autori, i curatori della raccolta, e infine il centro dehoniano, non se ne siano resi conto in tempo. Mi riferisco, ad esempio, alla memoria di A. Flew su *« Onnipotenza divina e libertà umana »* nel quale l'autore confonde allegramente il problema del male e il problema del concorso in un guazzabuglio abbastanza ingenuo, dando chiara prova di esser quasi completamente allo scuro del fatto che tali problemi hanno una storia e una preistoria molto delicate e complesse: per sua quasi esplicita am-

missione (p. 190), il molinismo gli è noto solo attraverso il capitolo X di un libro di D. J. B. Hawkins.

Mi riferisco ancora al saggio sulla *«Morte»* dello stesso Flew, nel quale le più forti obiezioni dell'autore in merito alla sopravvivenza «post mortem» riguardano da un lato il fatto che siccome io non mi identifico con la mia anima (giacché ho anche il corpo) «la notizia dell'immortalità della mia anima mi interessa tanto quanto quella della futura eternità della mia appendice conservata in una bottiglia» (p. 319); dall'altro il problema della identità tra me ora e, poniamo, me tra duemila anni, dal momento che nella vita quotidiana bastano dieci anni a farmi mutar fisionomia (p. 320).

Quest'ultimo argomento pare abbia successo anche presso altri pensatori: ad esempio, T. Mac Intyre riferendosi alle apparizioni della Madonna argomenta testualmente così: «chi tornasse a farsi vedere dopo un'assenza di cinque anni dovrebbe esser molto cambiato perché si possa dubitare della sua identità: ma dopo duemila anni? E l'esempio della beata Vergine è ancora più difficile, dato che nessuno ha evidenza del suo aspetto reale».

Un tale livello di pensiero è disarmante; stupisce infatti che gli autori non si siano resi conto di quanto fossero scoperte e scontate le loro osservazioni e non abbiano così sospettato di esser impigliati in qualche grossolano equivoco; stupisce che gli autori non abbiano intuito che neppure la più ingenua vecchierella della mia montagna prova qualche turbamento a riconoscere una incompatibilità, ad esempio, tra la conoscenza empirica, «materiale», e una visione celeste, ma ha invece interesse a riconoscere la possibilità di un diverso rapporto conoscitivo con la realtà soprannaturale, libero dalle pastoie neopositiviste: e i filosofi analitici su questo punto non danno alcuna prova in contrario, ma si limitano a stabilire un *dogma* che neghi tale possibilità.

Ma ciò che dà più noia è che le loro modeste argomentazioni sono presentate dall'alto di un discorso sdegnoso, superiore, compassionevole. Tutto ciò mi richiama ad una bella espressione di Victor Hugo quando osservava: «Le curieux, ce sont les airs hautains, supérieurs et compatissants que prend, vis-à-vis de la philosophie qui voit Dieu, cette philosophie à tâtons. On croit entendre une taupe s'écrier: Ils me font pitié avec leur soleil!».

6. - RILIEVI CRITICI.

Sarebbe certamente agevole e anche divertente confutare in modo dettagliato e ad una ad una le numerose tesi che sono formulate nel corso dei diversi saggi: ad esempio, si potrebbe facilmente mostrare come la definizione di libertà proposta da Flew nel saggio citato sia facilmente estendibile a qualunque animale e anche a numerosi utensili; ad esempio si potrebbe insegnare ad A. N. Prior il significato corretto di espressioni come «Dio è bontà infinita», sì da render vane e ridicole le sue capziose alternative grammaticali, e così via. Ma varrebbe la pena di attendere a questa fatica? Con quali risultati? Ciò che conta, forse, non è scendere al livello dei contenuti particolari, ma è fornire qualche esempio metodo-

logicamente significativo, dal quale emerga chiaramente l'aspetto « fraudolento » di questo tipo di analisi filosofica, non soltanto per la indebita estensione ad ogni realtà di risultati e di procedimenti validi in un ambito strettamente scientifico, ma soprattutto per *l'uso scorretto di tali risultati e procedimenti anche sotto un profilo meramente scientifico.*

A questo scopo rivolgerò l'attenzione ai due argomenti più impegnativi che mobilitano il maggior numero di saggi della raccolta: da un lato, la confutazione del concetto di Dio come essere necessario; dall'altro, la tesi del non senso delle proposizioni teologiche non falsificabili.

6-a. - *Gli argomenti di Smart e di Findlay sono fraudolenti sofismi.*

Il fondamento dell'argomentazione di Findlay, di Smart, eccetera, è questo: solo le tautologie possono essere logicamente necessarie; ma ogni proposizione esistenziale non è tautologica; quindi il concetto di essere necessario (nel senso di « esistenza » necessaria) è autocontraddittorio.

Orbene è facile rendersi conto che a questo livello di generalità, *la argomentazione è priva di senso.* Infatti non ha senso affermare che una proposizione è logicamente necessaria oppure no, senza precisare quale sia il *contesto* delle convenzioni linguistiche, delle ipotesi, degli assiomi, delle regole di deduzione, e così via, in cui quella proposizione va letta. Questa elementare osservazione basta per smontare il complesso costrutto di Findlay e di Smart. Ad esempio, tanto per citare l'esempio matematico più diffuso tra i filosofi, il teorema che afferma esser pari a due retti la somma degli angoli di un triangolo non è, di per sé, né una proposizione necessaria, né una proposizione contingente e neppure una proposizione sensata. Occorre anzitutto assegnare una definizione di triangolo, stabilire una regola per la somma degli angoli, definire un criterio di confronto tra gli stessi; e questo non è neppure sufficiente. Poiché, nell'ambito dei postulati di Euclide, il teorema citato è logicamente necessario (ossia il negarne la validità porterebbe a contraddizione); invece nell'ambito di altri postulati — quelli delle geometrie di Riemann, di Lobatcevski e di Gauss — lo stesso teorema è addirittura falso.

Domandiamoci allora: quale è il « retroterra » logico e semantico in cui si pone la affermazione di Dio come essere necessario? Né Findlay, né Smart si danno pensiero di precisarlo, limitandosi ad una vago riferimento alla filosofia moderna, al consenso generale dei filosofi aggiornati, al mondo delle scienze logiche e matematiche in cui le proposizioni esistenziali sarebbero sempre contingenti.

Ebbene questo riferimento è *fraudolento:* perché proprio nel discorso scientifico è necessario non lasciare inespresse le premesse che sorreggono una assegnata proposizione; proprio nell'ambito matematico le questioni esistenziali aprono a delicati problemi epistemologici sinora irrisolti ed assai incerti. Basti ricordare che tutti i teoremi di esistenza dell'algebra e dell'analisi si configurano come proposizioni necessarie. Il concetto di esistenza andrebbe dunque definito in modo meno generico sì da renderlo « non falsificabile » rispetto a questo tipo di obiezione.

Ma la cosa è tutt'altro che pacifica: solleva antichi problemi, si sottrae

ad una analisi strettamente settoriale; e si sottrae anche ad alcune consolidate prese di posizione filosofiche derivate dai famosi talleri kantiani o dalle tigri domate che non esistono di G. E. Moore.

Ma veniamo alla prova *e contingentia mundi*. La sua struttura logica è molto semplice: possiamo descriverne il paradigma secondo il seguente schema. *L'esistenza di* A *rimanda obbligatoriamente all'esistenza di* B. *Ma* A *esiste. Quindi anche* B *esiste.* Si ha qui un chiaro esempio di come una proposizione esistenziale possa lecitamente esser necessaria *in un certo contesto:* ad esempio, nel contesto in cui siano assunte valide la maggiore e la minore del sillogismo sopra riportato. Ma questo è, per l'appunto, il contesto della prova *e contingentia mundi:* dove si suppone obiettivo e necessario il nesso causale, e dove si ammette l'esistenza di almeno un ente contingente. Le uniche obiezioni sensate possono provenire dalla falsificazione di queste due premesse: e del resto questa è stata la linea fondamentale seguita nella storia della filosofia. La variante proposta dalla filosofia analitica è facilmente superabile, come il turbamento di uno che affoghi in un bicchier d'acqua.

Non è poi vero che la proposizione « Dio è un essere necessario » si identifichi con l'argomento ontologico di sant'Anselmo e di Cartesio. L'argomento ontologico si compone, al solito, di tre fasi che è bene tener distinte. Possiamo infatti formularlo così: *se Dio esiste, esiste necessariamente; ma ogni ente che se esiste, esiste necessariamente, esiste senz'altro; quindi Dio esiste.* Il discorso non è valido poiché non è lecito asserire l'esistenza di ogni ente che se esiste, esiste necessariamente: la fallacia è implicita soltanto in questa seconda fase. Ma se la minore del sillogismo è sostituita da una proposizione valida, ovvero « sperimentalmente » attendibile, ogni perplessità deve venir meno. Il pretendere che la prova *e contingentia mundi* implichi quella ontologica (a parte l'errore logico compiuto in proposito da Kant e rifiutato dallo stesso Smart) comporta una illecita applicazione dell'argomento ontologico, si regge su un circolo vizioso, significa cioè voler confondere o identificare la prima con la seconda premessa del sillogismo.

Concludendo, possiamo ritenere del tutto infondata la lunga confutazione di Smart e, a fortiori, quella di Findlay, poiché le proposizioni esistenziali, come ogni altra proposizione, possono essere logicamente necessarie oppure no a seconda del contesto in cui vengono lette. E quindi la loro confutazione andrebbe condotta esaminandone il contesto stesso, al fine di ricavarne qualcosa di più che semplici banalità o grossi equivoci. Ma quel che si è detto sinora mostra anche un'altra cosa: che cioè non si può ritenere accettabile la riduzione del concetto di Dio come essere necessario (nel senso di « per se ipsum subsistens »), al concetto che la proposizione « Dio esiste » è logicamente necessaria. Il filosofo teista intende dire infatti, con quella espressione, molto di meno e molto di più che non una necessità logica. Confondere i due concetti significa ignorare il largo spazio che separa la causalità dall'implicazione logica, la verità dalla tautologia.

Ma forse è superfluo soffermarsi su queste considerazioni che a chiunque non sia digiuno di simili argomenti possono apparire del tutto ovvie. Mi basta aver rilevato che anche nel loro stretto campo di competenza i filosofi analitici hanno condotto un discorso assai lacunoso e fallace.

6-b. - *La sfida di Flew non val la pena di essere raccolta.*

Passiamo ora al problema della non falsificabilità degli asserti teologici.

A. Flew parte da una premessa: le proposizioni teologiche non sono empiricamente verificabili. Si tratta di una premessa abbastanza scontata (eccettuando al più l'esperienza del miracolo); credo che la maggior parte dei teologi teisti sarebbe d'accordo con lui.

Orbene, partendo da questa premessa ed utilizzando il complesso discorso sulla non falsificabilità, Flew arriva ad una conclusione. Quale conclusione? Che le affermazioni teologiche, non potendo esser falsificate, non sono empiricamente verificabili! Questo è il ragionamento di Flew: un ragionamento imbattibile che però, purtroppo, restituisce all'uscita i dati di ingresso. Flew potrebbe vantarsi di aver emulato Calvino (non il riformatore!) per avere inventato una nuova forma di argomentazione, l'argomentazione inesistente.

In verità Flew pretende di aver dimostrato qualcosa di più, e cioè che le proposizioni non empiriche sono anche insensate. Ma tale « equazione » non è mai da lui *provata;* è solo assunta a priori come un *dogma* indiscutibile. Invece era proprio su questo punto (ossia sulla natura dogmatica o scientifica di questa equazione) che conveniva proporre una sfida. Flew, all'opposto, ha sfidato gli « avversari » su un argomento pel quale tutti potevano con vantaggio comune evitare ogni tenzone.

Il problema vero rimane dunque un altro: si danno proposizioni non tautologiche e non verificabili empiricamente, che siano al tempo stesso dotate di senso? Se assumiamo valido il discorso di Flew sulla riducibilità della verifica empirica alla sua falsificabilità, potremo riformulare il problema in questi termini: si danno proposizioni non tautologiche e non falsificabili che siano al tempo stesso dotate di senso?

Ebbene è curioso osservare che, a dispetto di Flew, il porre il problema sotto questa forma consente di affrontarlo da un angolo visuale più favorevole ad una tesi non positivista, ad una tesi più disponibile ad aperture meta-empiriche. Non è mio desiderio però spingere il discorso in questo senso, per un recupero *apologetico* della sfida falsificazionistica. Mi accontento, in questa sede, di mostrare come l'impostazione di Flew sia scarsamente attendibile anche nell'ambito di competenza dello stesso Flew, e cioè nell'ambito strettamente scientifico. Mi limiterò ad esporre tre ragioni in proposito.

1) Perché la falsificabilità possa essere assunta come criterio di verifica di una proposizione, occorre che questa non sia una necessità logica. Infatti, in tal caso, una « esperienza » che la falsificasse dovrebbe esser contraddittoria, ovvero non potrebbe darsi mai. E' allora indispensabile avere chiare a priori delle regole atte a distinguere le verità tautologiche dalle altre. Purtroppo ciò non è generalmente possibile, se non in ambiti scientifici assai artificiosi e ristretti. Essi nel terreno della matematica tali criteri non esistono e in qualche caso è dimostrato che non possono neppure esistere. Si consideri ad esempio la celebre *congettura di Goldbach* secondo la quale ogni numero pari è rappresentabile come somma di due numeri primi. Tale congettura, notoriamente, non è dimostrata e quindi è incerto affermare che sia tautologica. D'altronde, domandiamoci,

sarebbe lecito ritenere che sia falsificabile, e cioè che si possa *in astratto* pensare all'esistenza di un numero pari per il quale non esistono quei tali due numeri primi? Anche questa domanda non ammette una risposta certa: infatti, se la congettura di Goldbach si rivelasse in futuro una necessità logica, il concetto di un numero pari che la falsifichi sarebbe un concetto contraddittorio e quindi impensabile anche in astratto.

In conclusione, allo stato attuale delle conoscenze matematiche, la congettura di Goldbach non è con certezza tautologica e non è neppure con certezza falsificabile. Quindi, stando alla impostazione di Flew si dovrebbe affermare che è una congettura priva di senso.

Non credo che ciò sarebbe gradito ai matematici!

2) Il criterio di falsificazione (che trae la sua origine da una proposta ben più profonda di K. Popper) non può estendersi in modo pacifico a tutti i settori della scienza senza imporre dei tagli molto drastici e abbastanza ingiustificati. Inoltre è contraddittorio con le impostazioni epistemologiche più recenti che ravvisano in altri criteri meno direttamente allusivi ad una ambizione *realistica,* il fondamento metodologico di molte branche della ricerca scientifica.

Consideriamo ad esempio il dibattito sulla teoria della evoluzione. La posizione di chi si dichiarasse scettico in merito è difficilmente definibile come posizione priva di senso; eppure non è falsificabile. Infatti, l'unica possibilità per confutare costui sarebbe quella di presentargli un insieme ordinato di resti fossili dai quali emerga chiaramente una linea di continuità; ma egli potrebbe benissimo rifiutare tale confutazione, limitandosi ad affermare che il « post hoc » non implica generalmente il « propter hoc ». La sua posizione è al riparo da ogni falsificazione. Eppure non credo che i naturalisti sarebbero soddisfatti di sapere che il dibattito sull'evoluzione è insensato.

3) L'apologo dei due esploratori sul quale Flew (come in seguito e con varianti Hare e Mitchell) fonda il suo discorso non è affatto a senso unico; ammette anche una formulazione orientata nel verso opposto.

Una volta, dunque, due esploratori giunsero in una radura nella giungla. Nella radura crescevano molti fiori e molte erbacce. Uno degli esploratori dice: « Ci deve essere un giardiniere che ha cura di questa radura ». L'altro dissente: « Non c'è nessun giardiniere ». Allora alzano le tende e organizzano turni di sorveglianza.

Ed ecco che, un mattino, il credente scorge delle orme sul terreno; le mostra soddisfatto all'amico, ma questi non si convince; forse sono le orme di uno di loro. Allora drizzano un recinto di filo spinato, vi fanno passare la corrente elettrica, perlustrano il recinto con i segugi. Ed, ecco, sentono di lontano un grido, come di chi abbia preso una forte scossa elettrica; il credente non ha più dubbi. Ma lo scettico non si dà pensiero; forse si trattava del grido di un animale. E una notte i segugi abbaiono improvvisamente in modo furioso. « Ecco il segno » pensa il credente. Ma l'altro non si degna neppure di alzarsi da letto: chi potrà dare retta a dei cani?

Il credente alla fine dispera; e conduce l'amico in una zona poco discosta. Lì trovano una vecchia fattoria. Dentro vi è un vecchio che sta ripulendo i suoi attrezzi da giardiniere. Ebbene lo scettico non si dà per

vinto: egli e il suo amico sono certamente vittime di una allucinazione; le allucinazioni sono frequenti per chi sta a lungo solo nel mezzo della giungla; numerosi psichiatri si sono occupati di casi analoghi.

Il mio apologo è forse meno brillante di quello di Flew ma non è certo meno attendibile. Con un po' di fantasia, ogni asserzione si può rendere facilmente non falsificabile. La cosa è grave. Vuol dire che il principio logico del discorso è abbastanza incerto. Il criterio di falsificazione pone interrogativi assai più ardui di quelli che pretenderebbe di risolvere. E allora è forse meglio lasciarlo cadere, almeno nella formulazione che ne dà Flew.

7. - E' POSSIBILE UN RECUPERO?

Mi sono dilungato nel tentativo di confutare alcune delle principali argomentazioni proposte nei *« Nuovi saggi di teologia filosofica »* (ben sapendo che vi sarebbe spazio per contro-obiezioni alle quali probabilmente potrei opporre ulteriori argomenti) per una ragione che mi sembra molto importante: e cioè per mostrare, paradossalmente, il lato positivo ed entusiasmante della filosofia analitica applicata alla teologia.

Si narra, a proposito delle lezioni di Boyle, che, nel settecento, nessuno dubitava dell'esistenza di Dio, prima che le lezioni di Boyle iniziassero a provarla. Ecco, la mia speranza è che qualcosa di analogo forse si potrà dire, a Findlay o di qualcun altro della scuola: nel novecento, nessun ateo aveva dubbi sulla non esistenza di Dio, prima che Findlay si provasse a darne la dimostrazione.

I filosofi analitici hanno questo grande merito: che pur nell'intento di smantellare i problemi metafisici, sono costretti a parlarne, ad impegnarvisi. In tal modo li risuscitano.

Dopo secoli di inesauribili critiche alla vecchia teologia naturale da parte del criticismo, dell'idealismo, del positivismo, dell'irrazionalismo, della fenomenologia, dell'esistenzialismo, eccetera, sembrava opportuno rinunciarvi in silenzio, ed eventualmente abbandonare per sempre il Dio dei filosofi. Ed ecco che ora, dopo il tramonto o l'usura di tutti quegli « -ismi » la nuova filosofia, la filosofia che raccoglie la prestigiosa eredità della scienza, la filosofia analitica, ritorna all'attacco, sul piano dei contenuti concreti, scendendo ad un dialogo diretto, nella certezza che ormai la battaglia è vinta in senso ateo o scettico; ma nel proclamare questa certezza, nello sviluppare questo dialogo, incorre in banali errori logici, è costretta a rifugiarsi in scomodi sofismi.

Allora vien voglia di vederci chiaro. Forse gli strumenti della filosofia analitica non sono a senso unico. Si tratta di un nuovo linguaggio che occorre imparare e che forse può esser utilizzato a maggior vantaggio di tesi opposte a quelle finora sostenute dal neopositivismo.

Forse potrà sorgere una filosofia analitica cristiana. Ma essa non si porrà sul sentiero dei compromessi impossibili. E neppure sul sentiero della morbosa bramosia di silenzio e di dissoluzione. Si porrà sul sentiero di una ricerca onesta in cui ognuno si ingegni, con la forza del suo impegno e con la grazia di Dio, a non cadere in banali errori logici.

EDOARDO BENVENUTO

L'ANGELO DI JAHVE'

Il nome « angelo » deriva dal vocabolo greco *anghelos*. Questo vocabolo nella lingua greca etimologicamente significa *nunzio* (cfr. Gen. 16, 7; Num. 20, 14; Gios. 7, 22; Is. 18, 2; 33, 3; Mal. 2, 7; Eccl. 5, 5). Talvolta è seguito da un appellativo: per esempio, « di Dio » (cfr. Gen. 28, 12; 32, 1). In alcuni passi della Scrittura gli angeli vengono chiamati *figli di Dio*, in quanto creati da lui e fanno parte della sua famiglia, avendo rapporti particolari con lui. In altri passi vengono chiamati *« esercito di Jahvé »* (cfr. Gios. 5, 14), *« esercito del cielo »* (cfr. I Re 22, 19; Gen. 19, 1-15). Essi fanno parte della *« corte di Dio »* (Giob. 1, 6; 2, 1; 33, 3; 1 Re 22, 19; Tob. 12, 5). Hanno l'ufficio d'innalzare lode a Dio (Giob. 35, 7), di riferire agli uomini le commissioni di Dio (Gen. 28, 12; Tob. 12, 2ss.); costituiscono il suo esercito (Gen. 32, 7; Gios. 5, 13s.; 2 Re 6, 17); istruiscono i profeti (Es. 49, 3; Zach. 1, 5); proteggono il popolo d'Israele (Dan. 10, 13; 12, 1) e i singoli individui (Tob. 12, 3); sono ministri della volontà divina (Gen. 19, 11; 2 Sam. 24, 17); intervengono nella promulgazione della legge (Atti 7, 53); presentano a Dio le preghiere degli uomini. Hanno una natura diversa da quella umana (Tob. 12, 19; cfr. 1a. Re 19, 21; 2 Mach. 1, 24; Sap. 7, 23); sono spiriti, sottomessi e obbedienti a Dio (Tob. 12, 20; Giob. 4, 18; 15, 15). Talvolta hanno un nome specifico, individuale; altre volte di categoria (cfr. Dan. 9, 21; 10, 1; 12, 1; Tob. 12, 3). Sono in numero straordinariamente grande e sono divisi in gerarchie, o categorie (cfr. Gen. 32, Iss.; Gios. 5, 13, 15; Dan. 7, 10; 10, 1; 13, 12; Tob. 12, 15; Ebr. 2, 3; ecc.). Le singole categorie, o i singoli individui hanno dei compiti specifici determinanti (Dan. 9, 21s.; cfr. 8,15; 10, 13; 12, 1). La loro santità è totalmente lontana da quella di Dio (cfr. Giob. 4, 18; 15, 15).

In lingua ebraica *« angelo »* è detto *« mal' ak »*. Questo nome è formato dal prefisso nominale *m* premesso alla radice verbale *la' ak*, poco usata nella lingua ebraica, ma che ricorre spesso nella lingua araba. Significa *mandare;* per cui il nome, formato da questa radice *(mal' ak)*, significa *messo*, o *messaggero*. In lingua etiopica il verbo assume un significato più specifico e più preciso, cioè *mandare un messaggero*, e il sostantivo corrispondente è suscettibile anche del significato che ha il nome ebraico *mal' ak*. Lo stesso deve dirsi dei sostantivi corrispondenti della lingua aramaica e del neo-ebraico. Nella lingua fenicia *m'l'k'* significa anche *messaggero*. Il significato di *nunzio, messaggero* è attestato in numerosi passi biblici (cfr. Gen. 32, 4; Deut. 2, 26; Giud. 6, 35; Prov. 13, 17; 17, 11; Is. 14, 32; 18, 2).

Anche i profeti, in quanto sono dei messaggeri di Dio, da lui mandati per manifestare la sua volontà agli uomini, qualche volta nella Scrittura vengono chiamati *angeli di Dio* (cfr. Is. 42, 19; 44, 26; Agg. 1, 13). Talvolta viene dato quell'appellativo anche ai sacerdoti (cfr. Mal. 2, 7; cfr. Eccl. 5, 5) ed anche ai venti (cfr. Salmo 104, 4).

Secondo qualche autore gli angeli originariamente non verrebbero menzionati né dai profeti preesilici, né negli scritti, così detti, *sacerdotali*. Cer-

cano una spiegazione a questo nel fatto che le comunicazioni di Dio agli uomini allora venivano fatte dai profeti, senza che ci fosse bisogno dell'intervento degli angeli, e il culto, già stabilizzato in forme fisse e normali nel tempio, costituiva la comunicazione abituale tra Dio e il suo popolo. Queste asserzioni ad altri autori appaiono molto discutibili.

Nei libri sacri dagli altri angeli viene distinto *l'angelo di Jahvé* (ebr. *Mal'ak Jahwé*). Appare isolatamente; comunica agli uomini i comandi di Jahwé (Giud. 6, 11-16); li soccorre (Gen. 16, 7-13; 1 Re 19, 7; cfr. 2 Sam. 14, 17); è saggio (2 Sam. 14, 20); è protettore del popolo d'Israele (Es. 14, 19; Giud. 6, 11-14; 13, 2-5; 2 Re 19, 15; ecc.) gli si oppone una sola volta (2 Sam. 24, 16). Talvolta è chiamato anche *angelo di Dio (Mal'ak 'Elohim)*. Apparisce sempre come una figura speciale, distinta e diversa dagli altri angeli. Il suo compito può venir descritto genericamente come una manifestazione speciale di Jahwé, come un'apparizione particolare di Dio a vantaggio di tutto il popolo dell'alleanza, o di membri singoli di questo. La sola volta in cui si dimostra avverso a Israele (2 Sam. 24, 16; 1 Cron. 21, 16) è perché Jahwé aveva promesso: « Io manderò un angelo davanti a te..., ti porterà in un paese..., perché io stesso non voglio venire con te, poiché tu sei un popolo indurito ». Chiaramente sembra che debba porsi una distinzione tra Jawé e il suo angelo in 2 Sam. 24, 10s. Così anche in Gen. 24, 17; Es. 33, Iss.; 2 Sam. 24, Iss.; Num. 22, 22ss.

Dio agisce dal cielo, il suo angelo invece appare e parla direttamente sulla terra con un pagano. Così anche in Genesi 21 e 26. Negli scritti postesilici, pur conservando ancora le sue mansioni viene più chiaramente distinto da Jahwé. Nei libri anteriori invece parla e agisce come se fosse Dio stesso (cfr. Gen. 22, 25ss. confrontato con Gen. 22, Iss.; Es. 14, 19 confrontato con 20, 2). In Es. 23, 21 si legge dell'angelo di Jahwé: « il nome di Dio è in lui ». Anche nei libri anteriori non mancano dei passi in cui viene fatta rilevare la distinzione tra Jahwé e il suo angelo (cfr. Es. 33, 23; Num. 22, 31; 2 Sam. 24, 16). In alcuni testi invece appare come Jahwé stesso, che si manifesta in forma sensibile (Gen. 16, 7-13; 21, 7-20; Es. 3, 2: apparizione a Mosé nel roveto). Abbiamo già detto che in Gen. 16, 10 l'angelo che appare parla ad Agar come se sia Jahwé, e anche Agar non fa alcuna distinzione tra questo e il suo angelo (Gen. 16, 13).

Apparizioni sensibili di Jahwé si leggono in numerosi testi (cfr. Gen. 18, Iss.; 22, Iss.: mentre al v. 15 è l'angelo di Jahwé che parla). In Genesi 21, 12 è Jahwé che parla; mentre al v. 17 è l'angelo di Jahwé. In 31, 11 è l'angelo di Jahwé, mentre al versetto 13 è Jahwé stesso (cfr. Gen. 48, 15ss). Questo modo di concepire e simili modi di esprimersi sono noti anche ai profeti (cfr. Os. 12, 4ss.; Is. 63, Iss.). In Mal. 3, Iss. non appare con chiarezza se si ponga distinzione tra Jahwé e l'angelo, sebbene sia più probabile che essa sussista. In Genesi 18, Iss. talvolta è Jahwé che parla ad Abramo (v. 1), poi quelli che compaiono sono tre (v. 2). Abramo rivolge il suo discorso talvolta a Jahwé 18, 10. 13. 14. 15. 17. 19. 20. 22. 26. 27. 30; in altri versetti invece sembra che chi compare ad Abramo siano degli angeli, poiché si parla di tre, o di due persone: al 18, 1 si legge che apparve ad Abramo Jahwé; Abramo però vede tre persone umane, che stavano accanto a lui, e andato loro incontro, si prostrò a terra per adorarli; ma, rivolgendosi ad essi, li chiama Jahwé (v. 3). Poi si parla ancora di più persone (vv. 8. 9.). Al v. 10 è ancora una sola persona che parla. Al v. 13

è ancora Jahwé che parla ad Abramo; così anche al v. 15. Quelli che si alzano dalla mensa sono di nuovo i tre (v. 16) e si avviano con Abramo verso Sodoma. Chi parla ad Abramo è invece di nuovo Jahwé; mentre poi dice che andarono a Sodoma in più persone (vv. 22ss.). In seguito si legge che Abramo si trovava dinanzi a Jahwé e il discorso si svolge tra i due, tra Jahwé e Abramo. Due, chiamati *angeli,* vanno a Sodoma per soccorrere Lot, mentre Jahwé rimane con Abramo. Una cosa simile riscontriamo in Es. 3, 2ss., dove leggiamo che Dio o, secondo il testo ebraico, *« l'Angelo di Dio »* appare a Mosé nel roveto ardente. Santo Stefano, rievocando questo fatto, chiama quegli che appare ora *Dio* ora *l'angelo di Dio* (cfr. Atti 7, 31-35). La denominazione *angelo di Jahwé* ha lasciato delle traccie anche nel Nuovo Testamento (cfr. Mt. 17, 20-24; 2, 13-19) e anche negli antichi padri della Chiesa. E' da rilevare che man mano la rivelazione progredisce il posto dell'angelo di Jahwé è sempre più devoluto agli angeli in genere, quali messaggeri di Dio.

Quasi sempre il testo è conforme con le lezioni delle versioni. Nondimeno esistono delle divergenze. Qui ne notiamo qualcuna delle principali: In Gen. 48, 16, il Samaritano e il Targum leggono « angelo di Jahwé », invece di « angelo di Elohim ». Questa variante si verifica spesso anche in altri passi, ponendo Elohim al posto di Jahwé; mentre nelle versioni Greca e Siriaca avviene l'inverso, Jahwé al posto di Elohim; ma anche queste talvolta si conformano al Samaritano e al Targum. In Es. 4, 24 e in Giudici 6, 14-16 la versione greca legge « angelo di Jahwé »; mentre il testo ebraico ha soltanto Jahwé. Nei Salmi 34, 5-6 il testo ebraico legge « angelo di Jahwé »; la siriaca legge « armata degli angeli di Dio ». In Es. 33, 14 questa legge « lo stesso andrà innanzi », invece di « la mia faccia andrà ».

Prima di riportare le diverse opinioni degli autori che hanno tentato di dare una soluzione alla questione se l'angelo di Jahwé nella Scrittura si identifichi o se venga considerato come distinto da Jahwé e determinare quindi che cosa egli sia, premetto alcuni concetti che ritengo utili per affrontare la questione; concetti che mi paiono constare chiaramente dai testi biblici.

1) Nel Vecchio Testamento viene certamente attestata l'esistenza degli angeli, quali creature spirituali, senza corpo materiale; creati da Dio e dei quali Egli si serve per diversi uffici e, in modo particolare, per fare le sue comunicazioni agli uomini. Degli angeli si parla in molti libri del Vecchio Testamento, oltre che nel Nuovo Testamento. Come dissi, si parla distintamente di un angelo particolare, che viene chiamato « angelo di Jahwé », oppure « Angelo di Elchim ». Esso viene chiaramente distinto dagli altri angeli ed espleta funzioni specifiche e particolari e in modi e forma diversi dagli altri angeli.

2) Quest'angelo talvolta può essere identificato con Jahwé; in altri passi invece appare chiaramente distinto da Lui.

3) E' certo che, secondo alcuni passi del Vecchio Testamento, Dio apparve e parlò agli uomini in modo sensibile. Queste apparizioni vengono chiamate *« Mal'ak »;* nome col quale abitualmente vengono chiamati gli angeli. Le apparizioni di Jahwé e quelle degli angeli sono simili: appaiono essere dello stesso genere e ordine, con caratteristiche e forme affini.

4) E' parimenti certo che « l'angelo di Jahwé », o di « Elohim », gode

di una certa preminenza, di una trascendenza superiore a quella degli altri angeli.

5) I libri del Vecchio Testamento, come non si curano sempre di porre una distinzione tra l'angelo e la sua forma sensibile, così talvolta non si curano di porre una distinzione tra Jahwé e « l'Angelo di Jahwé » (cfr. Gen. 16, 7. 14; 21, 14; 48, 15. 16; Giud. 6, 11-24). Anzi in alcuni testi si rivela esplicitamente il carattere e l'ufficio proprio degli angeli, di essere cioè intermediari tra Jahwé e gli uomini; questo anche riguardo all'angelo di Jahwé.

6) In ultimo rileviamo che nei testi non si nota alcunché di sistematico riguardo all'uso di *Jahwé* o di *angelo di Jahwé*. Lo stesso deve dirsi dell'alternarsi tra l'identificazione e la distinzione dell'uno dall'altro.

Stando così le cose, gli autori non sono d'accordo nel determinare chi o che cosa sia l'angelo di Jahwé, o di Elohim, di cui si parla non poche volte nei libri sacri. Alcuni tengono la teoria dell'*identificazione*, secondo la quale l'angelo di Jahwé sarebbe Jahwé stesso che si manifesta sensibilmente. Di quest'opinione sono la maggior parte dei padri greci e latini. I motivi sarebbero: a) perché talvolta l'espressione è usata in parallelo, con avvicendamento, nello stesso testo, col semplice Jahwé, o con Elohim. b) perché l'angelo talvolta si comporta o parla come se fosse realmente Jahwé. Alcuni dei padri ci vedono i preliminari della rivelazione dell'Incarnazione della seconda persona della Trinità, e quindi della pluralità delle persone divine (la Trinità nella unità). Ciò, per esempio, in modo speciale nell'apparizione dei tre personaggi ad Abramo in Mambre. Questo pensano soprattutto riguardo ai passi biblici dove l'angelo di Jahwé dichiara esplicitamente che il suo nome è Jahwé e che è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

Nei primi secoli alcuni nella Chiesa hanno sostenuto che l'angelo di Jahwé è la seconda persona della Trinità, che inizia così la preparazione alla sua manifestazione in forma di uomo, che si sarebbe compiuta nella pienezza dei tempi; ne darebbe inizio assumendo la forma sensibile di un angelo, che si rende visibile, assume una figura, parla e si comporta come un uomo (cfr. Ireneo, Giustino, Origene, Tertulliano, Cirillo Al., Eusebio di Cesarea, Cipriano, Giovanni Crisostomo, Gregorio Naz., Ilario, Epifanio Gregorio Niss., Ambrogio).

Questa teoria ha avuto rappresentanti autorevoli anche tra autori a noi abbastanza vicini (cfr. Bossuet: Elevation sur les mysteres - 10 sett., el. 6; Vandebroock: Dissertatio theologica de theophaniis sub V. Test. - Lovanio 1851, pp. 58ss.).

Agostino, Gregorio papa, Girolamo e un numero non indifferente di teologi ritengono che si tratti di un angelo pari agli altri, ma che ha degli uffici speciali. Girolamo e Agostino pensano che sia un essere creato, che si presenta e si manifesta col nome e con l'autorità di Dio: perciò può parlare come se sia Dio stesso e sta sempre in un rapporto stretto con questo, ma in realtà ne è distinto.

Secondo alcuni autori recenti il concetto della identificazione tra Jahwé e il suo angelo sarebbe durato fino al tempo dell'esilio. Secondo il Marti alcune frasi che ricorrono nei libri sacri offrirebbero una spiegazione a quel modo di concepire l'angelo di Jahwé; per esempio: apparizione di Jahwé; faccia di Jahwé. Secondo lo Smendt tale forma di presentare

Jahwé avrebbe lo scopo di spiegare come Dio, pur rimanendo sul suo monte Santo, può esplicare la sua azione anche altrove, quando vuole.

J. M. Lagrange (cfr. L'Ange de Jahvé - in Rev. Bibl. - 190, pp. 212ss.) propone una sua spiegazione, che può essere interessante. Prende come punto di partenza Esodo 33. Qui il ruolo dell'angelo di Jahwé non è affatto quello di svolgere un'azione propria di Jahwé lontano; l'azione è fissata sul Sinai. Secondo Es. 23, 27ss. (che il Lagrange attribuisce alla stessa fonte di Es. 33, 20-25) Jahwé nel suo primo progetto doveva accompagnare gli israeliti lungo il viaggio verso la terra promessa; ma il fatto dell'erezione e dell'adorazione del vitello d'oro gli fece cambiare il disegno che prima si era proposto, e quindi promette che li farà accompagnare dal suo angelo. Gli israeliti restano costernati a causa di questo mutamento e insistono perché vada con loro Jahwé in persona. Sussiste quindi una reale distinzione tra Jahwé e il suo angelo. Jahwé infatti, mosso dall'insistenza del suo popolo, promette che li accompagnerà non più il suo angelo, ma Egli stesso, in persona; e dice che manifesterà la sua presenza con loro lungo il viaggio per mezzo della nube, che si posava sulla tenda della assemblea, con l'arcobaleno e col parlare dentro la Tenda. In origine quindi la distinzione tra Jahwé e il suo angelo è chiara: questo è un semplice messo di Jahwé, da lui mandato per espletare mansioni specifiche, da lui volute e ordinate. In questo modo le comunicazioni di Dio agli uomini sono meno immediate. Anche nelle visioni profetiche viene indicato in questo senso l'intervento degli angeli. Mai però si sarebbe cessato dall'ammettere le comunicazioni dirette tra Jahwé e gli uomini. Riguardo alle apparizioni sensibili esisterebbe un grande divario tra Amos e Geremia da una parte e Zaccharia dall'altra: secondo quest'ultimo è Dio che parla, ma chi compare sensibilmente è il suo angelo. Dio si serve di un angelo determinato, che assume un carattere eccezionale di grandezza a causa del suo ufficio distinto e preminente in rapporto con quello degli altri angeli. Questo avvicina Jahwé al suo Angelo; ma, d'altra parte, è naturale che le comunicazioni che Dio fa per mezzo del suo Angelo vengano attribuite a Dio stesso. Così si spiegherebbero i testi, dove si riscontra un alternarsi di Jahwé e del suo Angelo, o tra Elohim e il suo Angelo. Questa alternanza però non sarebbe originaria, ma dovuta a ritocchi dei testi in date relativamente recenti e in conseguenza di un concetto più elevato e più austero della trascendenza di Dio. Prima infatti non si sarebbe avuto scrupolo ad ammettere le apparizioni sensibili di Jahwé senza dover concludere che egli avesse una forma materiale determinata, propria, alla quale fosse legato necessariamente. Più tardi invece le apparizioni sensibili di Jahwé furono concepite come fatte per mezzo del suo messaggero ordinario, abituale, il suo Angelo. Allora i testi antichi sarebbero stati ritoccati in questo senso, ma con un certo rispetto e con misura; tanto da lasciare ancora sulla bocca dell'Angelo l'asserzione che egli è Jahwé. Quando ciò sarebbe avvenuto? Secondo il Lagrange il fatto esisterebbe già in Osea. In Geremia si avrebbero ancora apparizioni sensibili, senza alcun angelo come intermediario. Sarebbe impossibile il determinare con precisione una data in cui sarebbero avvenuti i ritocchi in tal senso al testo originario. Questo modo con cui il Lagrange spiega le cose non manca di una certà possibilità, anche se contiene delle esagerazioni sul valore di alcune considerazioni. Così, per esempio, in Osea 12, 4. 5 non sembra che, pur ammettendo il parallelo (parallelismo sinoni-

mo) tra Elohim e l'Angelo, il profeta, dopo aver presentato i fatti come in Gen. 32, 31, abbia avuto l'intenzione di volersi ricredere e mettere *mal'ak* al posto di *Elohim*. Così anche per il fatto che in Geremia si trova talvolta Elohim al posto di Jahwé non sembra che possa dare diritto a concludere che in quel tempo il rimaneggiamento non fosse ancora ultimato. In conclusione: l'ipotesi del Lagrange non sembrerebbe avere l'appoggio della critica testuale.

Secondo Leon-Dufour (cfr. in Dict. de theol. bibl. 11, 35-3) l'Angelo di Jahwé non sarebbe distinto da Jahwé (cfr. Gen. 1, 7; 22, 11; Es. 3, 2; Giud. 2, 1): sarebbe una manifestazione visibile di lui (cfr. Gen. 16, 13; Es. 3, 2). Non potendo gli uomini vedere la sua faccia (Es. 13, 20), con tale forma di apparizione essi ne possono vedere il misterioso influsso. L'espressione servirebbe a tradurre una teologia ancora arcana, che lascerebbe delle tracce anche nel Nuovo Testamento (cfr. Mt. 1, 20-24; 2, 13-19) e perfino nella patristica. Forme di espressioni che scomparirebbero col progredire della rivelazione: allora chiaramente sono gli angeli, messaggeri di Dio, che compaiono agli uomini.

Altri autori considerano l'angelo di Jahwé come un prodotto della speculazione teologica posteriore, in cui le espressioni *angelo di Jahwé, angelo di Elohim* presero il posto di un originario Jahwé, o Elohim. I numerosi racconti delle antiche teofanie, secondo le quali Dio veniva a contatto diretto e immediato con gli uomini, venivano a cessare, come è evidente, col prevalere del concetto dell'assoluta trascendenza della divinità; per cui si concluse che non poteva essere comparso Jahwé stesso in persona, ma un suo inviato. Il concetto dell'assoluta trascendenza di Dio andava sempre più dominando nella mentalità giudaica posteriore.

Gli antichi testi furono perciò rimaneggiati in questo senso. Questo rimaneggiamento sarebbe quindi dovuto in parte alla nuova mentalità teologica e in parte al sentimento di pietà religiosa. Da tali rimaneggiamenti sarebbero derivate nel testo alcune contraddizioni, quali: compare l'Angelo di Jahwé, ma... è Jahwé che parla. Come è facile percepire, l'opinione di questi autori è molto vicina a quella del Lagrange.

Altri però fanno rilevare che *l'Angelo di Jahwé* non è un nome proprio e non sempre si identifica con la medesima figura; in gran parte dei passi gli agiografi hanno di mira la stessa personalità. D'altra parte, mentre molti passi presuppongono l'identità di Jahwé col suo Angelo, una reale distinzione tra i due difficilmente può essere dimostrata.

Esodo 33, 1ss. dovrebbe intendersi ipoteticamente; inoltre il testo *« un angelo »* non deve intendersi necessariamente dell'Angelo di Jahwé. Così anche l'angelo di 2 Sam. 24, 16, che in 1 Cron. viene designato come *« angelo della perdizione »*, non può, senza dubbio, essere identificato con l'Angelo di Jahwé. In Num. 22, 28-31 l'angelo è probabilmente distinto da Jahwé nel racconto di Bala'am; ma nel v. 15 l'angelo attribuisce a sé ciò che appartiene a Jahwé soltanto, cioè la concessione dell'ispirazione profetica.

Considerando che la trascendenza di Dio non si compone con l'identificazione con il suo Angelo anche nei suoi rapporti con gli uomini, il suo *alter ego* (= l'angelo di Jahwé) lo sostituisce a perfezione. Considerando che così si salva la divinità dagli antropomorfismi; considerando che Israele non viene affatto leso dall'intervento dell'angelo, poiché l'azione di

questo è la stessa che è voluta da Jahwé; considerando che alla trascendenza divina desta minore danno l'intervento di questo angolo particolare, che non la presenza di Dio stesso, alcuni preferiscono la teoria detta della *rappresentanza.*

Secondo questi autori l'angelo di Jahwé sarebbe un essere creato, che si presenta in nome di Dio e con autorità divina; perciò può parlare come se fosse Jahwé stesso (cfr. Girolamo, Agostino); la comparizione sensibile sarebbe quella dell'angelo; mediante questo parla e agisce Jahwé: perciò i libri sacri possono legittimamente chiamarlo *Angelo di Jahwé* e anche *Jahwé.* Di questa opinione sono gli scolastici. L'angelo di Jahwé avrebbe quindi una esistenza distinta da Jahwé e avrebbe una funzione rappresentativa di lui.

Secondo altri autori l'Angelo di Jahwé sarebbe il tipo di tutti gli intermediari tra Dio e gli uomini. Mano mano che il concetto della trascendenza divina si sarebbe sviluppato e preso dominio, all'azione diretta di Jahwé si sarebbe sostituita quella indiretta, l'azione per mezzo degli angeli, i quali sarebbero stati moltiplicati per esprimere le diverse forme dell'azione divina nell'universo. Perciò il Lagrange conclude che la presenza dell'angelo non equivale a quella di Jahwé stesso.

La teoria della *Distinzione* viene sostenuta da Girolamo, Agostino, Gregorio papa, Bonaventura, Tommaso, dalla maggior parte dei teologi e degli esegeti scolastici, dai Salmanticesi, da Silvio, da Estio, da Suarez, da Billuart, da Perrone, da Tostato, da Cornelio a Lapide, da Bonfrez, da Calmet, da Menochi. Tutti questi ritengono che l'angelo di Jahwé sia un semplice e comune angelo non solo nel caso in cui colui che compare viene chiamato ora *angelo,* ora *Jahwé,* ma anche nelle apparizioni in cui non si parla affatto di angelo e quando Jahwé sembra intervenire direttamente. Essi si basano sui passi scritturistici nei quali si asserisce che « nessuno ha visto mai Dio » (cfr. Giov. 1, 1; 2, 2; Gal. 3, 19; Atti 7, 53).

Secondo altri autori la forma visibile sarebbe di un angelo, ma chi parla sarebbe realmente Jahwé (cfr. Vandebroock: De theophania Jahvé sub V. T. - p. 59); perciò la Scrittura lo chiamerebbe ora *Angelo di Jahwé,* ora *Jahwé.* Gli angeli infatti possono comparire in forme visibili diverse: Cherubim, animali, viaggiatori, guerrieri, sacerdoti in abito di lino, con, o senza ali.

Possiamo riassumere così le diverse opinioni: 1) Alcuni ritengono che esista una vera *identità* tra Jahwé e l'angelo di Jahwé: Dio stesso assumerebbe una forma visibile e farebbe sentire la sua azione direttamente. 2) Secondo altri invece esisterebbe una *distinzione reale* tra Jahwé e l'angelo di Jahwé, il quale sarebbe un angelo particolare di cui Dio si serve in circostanze speciali per comunicare con gli uomini: chi compare e parla è l'Angelo, ma questo fa e dice quanto Dio vuole. L'angelo sarebbe un *alter ego* di Jahwé in forma sensibile. 3) Secondo altri: in alcuni testi primitivamente si riteneva che fosse Jahwé che compariva in forma sensibile, ma che in seguito, con l'evolversi della teologia, per eliminare quanto più possibile ogni antropomorfismo, al posto di Jahwé si sarebbe sostituito l'Angelo di Jahwé.

Allo stato attuale delle conoscenze non pare possibile determinare quale di queste opinioni elencate sia la vera, poiché in alcuni testi sembra porsi *l'identificazione* di Jahwé con l'angelo di Jahwé; in altri invece sem-

bra che voglia esprimersi il concetto della *rappresentanza.* Meno probabile pare l'ultima delle opinioni esposte, in quanto presuppone una mutazione di testi, che non sempre pare possibile il supporre, e tanto meno ammettere come cosa certa, anche supponendo che sia esistito un progresso evolutivo teologico presso gli Ebrei.

E' molto difficile ammettere che per tale evoluzione si sia giunti alla modificazione dei testi; oltre al fatto che la trascendenza assoluta di Jahwé nei libri sacri del Vecchio Testamento viene attestata esplicitamente fin dalle origini e le espressioni antropomorfiche possano spiegarsi bene pensando che gli autori abbiano voluto servirsi del modo comune di concepire e di esprimersi, allo scopo di rendere il loro pensiero comprensibile ai loro lettori. Perciò anche cose e concetti sublimemente trascendenti vengono espressi con una forma linguistica basata sull'esperienza fisica abituale.

Così, senza voler ora entrare in merito alla questione, i libri sacri dicono che Dio parlò direttamente ai nostri progenitori. Possiamo chiederci in qual modo abbia parlato; sono infatti diversi i modi e i mezzi di cui Dio si poteva servire per questa parlata: poteva far vedere una figura e far sentire parole percettibili sensibilmente per comunicare il proprio pensiero e la sua volontà. Potrebbe anche trattarsi di parlata interiormente fatta all'uomo, suscitando soprannaturalmente nella fantasia o nell'intelletto immagini o concetti che potessero far comprendere all'uomo la sua volontà e fargli concepire le sue idee, come fece spesso con i profeti. Infatti anche in questo caso i profeti asseriscono: « Dio mi disse ». Allo stesso modo potremmo ammettere che l'espressione *« angelo di Jahwé »* possa significare Jahwé stesso che si serve di una forma sensibile, con la quale si mostra e parla con voce percepibile dai sensi e agisce in modo fisicamente sensibile. Oppure potrebbe servirsi di un angelo, scelto per determinate mansioni, il quale parla e agisce in nome e con l'autorità di Jahwé, facendo le sue veci; e quindi parlando e agendo come se incarni e si rivesta della personalità di Dio. Allo stesso modo che un ambasciatore che parla e agisce in nome e come rappresentante della propria nazione si ritiene legittimamente che quanto egli dice o fa è la parola e l'azione della nazione di cui è ambasciatore.

In questo modo potrebbero spiegarsi anche i testi in cui, nel medesimo contesto, si avvicendano *Jahwé* e *l'Angelo di Jahwé,* e quelli in cui la medesima azione viene attribuita a Jahwé e al suo Angelo, e anche il fatto che quest'angelo poté accettare l'adorazione, in quanto essa era rivolta non a lui, ma a Jahwé, che egli rappresentava e in nome e con l'autorità del quale egli agiva e parlava e della personalità del quale era rivestito nel compimento della propria missione: come un ambasciatore occupa nei consessi il posto e accetta gli onori spettanti alla nazione che rappresenta e non a sé personalmente, come persona privata.

Infatti chi adorava l'angelo di Jahwé era persuaso che questi fosse veramente Jahwé, al quale intendeva rivolgere la propria adorazione. Questo non comporta alcunché di lesivo dei diritti di Jahwé, né alcunché di non lecito da parte dell'Angelo: quella adorazione infatti intenzionalmente era rivolta a Jahwé e l'angelo la lasciava compiere precisamente per questo motivo, rivestendo egli, per comando divino, la personalità di Jahwé.

FRANCESCO M. SOLE

L'ANTROPOLOGIA DI MACHIAVELLI

LA « FORTUNA »

La novità del Machiavelli per rispetto all'umanesimo sta proprio nel franco ateismo della sua visione della storia umana. Gli umanisti riprendevano tranquillamente, guidati dalla loro intenzione rivolta alla bella forma, i modelli etici classici. « Il nostro proposito — scrive Leon Battista Alberti nel prologo del Momus — è quello di divertire i lettori e nello stesso tempo di far loro comprendere che s'intrattengono sulla ricerca e spiegazione di cose utili e degne di considerazione ». Invece Machiavelli scrive le « Deche » per « trarre gli uomini d'errore » e dar vita ad una politica fondata sulla sapienza della storia.

Proprio dall'abito retorico l'umanesimo ottiene la sua olimpicità. « Molti per la loro stoltizia — scrive Leon Battista Alberti — scorsi nei casi sinistri, biasimarsi della fortuna e dolersi d'essere agitati da quelle sue fluttuosissime onde nelle quali, stolti, se stessi precipitarono. E così molti inetti, de suoi errati, dicono, altrui forza cagione... Ma se alcuno con diligenza qui vorrà investigare qual caso molto estolla ed accresca le famiglie, qual anche le mantenga, in sublime grado d'onore e di felicità, costui apertamente vedrà gli uomini aversi d'ogni suo bene cagione e d'ogni suo male. Né certo ad alcuna cosa tanto attribuirà imperio, che mai giudichi, ad acquistare laude, amplitudine e forma, non più valere la virtù che la fortuna » (1). « Non è potere della fortuna, non è, come alcuni sciocchi credono, così facile vincere chi non voglia esser vinto. Tiene giogo la fortuna solo chi gli si sottomette » (2).

Tale concezione si fonda, nell'Alberti, in un deismo di derivazione stoica. Dio ha creato l'uomo donandogli tutti i mezzi per raggiungere la sua felicità: del suo fallimento in questo fine egli sono è responsabile: « Fece la natura l'uomo parte celeste e divino, parte sopra ogni mortale cosa formosissimo e nobilissimo; concessegli forma e membra accomodatissime a ogni movimento e quanto basta a sentire e fuggire ciò che fusse nocivo e contrario: attribuigli discorso e giudicio a seguire e prendere le cose necessarie ed utili; diegli movimento e sentimento, cupidità e stimolo pe' quali aperto sentisse e meglio seguisse le cose utili, ne fuggisse le incomode e dannose; donogli ingegno, docilità, memoria e ragione, cose divine ed attissime ad investigare, distinguere e conoscere qual cosa sia da fuggire, e quale da seguire per bene conservare se stessi. Ed aggiunse a questi tanti

(1) Opere volgari, della Famiglia, a cura di A. Bonucci, t. II, pp. 5-6.
(2) Ibidem, p. 10.

ed inestimabili doni Iddio ancora nell'animo e mente dell'uomo, moderazione e freno contro alle cupidità e contro ai superchi appetiti, con pudore, modestia e desiderio di laude. Statuì ancora Iddio negli animi umani un fermo vincolo a contenere la umana compagnia, giustizia, equità, liberalità e amore, colle quali l'uomo potesse appresso gli altri mortali meritare grazia e lode e, appresso il procuratore suo, pietà e clemenzia. Fermovvi ancora Iddio nei petti virili a sostenere ogni fatica, ogni avversità, ogni impeto della fortuna, a conseguire cose difficilissime, a vincere il dolore, a non temere la morte, fermezza, stabilità, costanzia e forza, e spregio delle cose caduche, colle quali tutte virtù noi possiamo quanto dobbiamo onorare e servire a Dio, con giustizia, pietà, moderazione e ogni perfetta e lodatissima operazione. Sia dunque persuaso che l'uomo nacque non per attristarsi in ozio, ma per adoperarsi in cose magnifiche ed ample, colle quali e possa piacere e onorare Iddio in prima, e per avere in se stesso come uso di perfetta virtù, così frutto di felicità » (3). La natura è, dunque, stata creata perfetta ed è attualmente tale: essa può raggiungere qui la vita felice. La dottrina cattolica del peccato originale è completamente dimenticata in affermazioni come queste, che esprimono la possibilità di una pienezza e felicità terrene fondate sul totale compimento di un'etica. Il carattere trascendente della felicità umana, che inizia oltre la morte, non viene delineato. L'Alberti giunge conseguentemente a negare che Dio ascolti l'uomo nelle sue preghiere. Avendogli dato la capacità di conseguire tutto ciò che vuole, Dio lascia all'industria umana di risolvere tutte le proprie necessità: « An tu deos nobis hominculos persimiles arbitraris? Et veluti imprudentes atque incauti homines extemplo consilium captent, atque item extemplo pristina consilia mutent? Profecto in tanta rerum administratione nihil esse diis laboriosius audio ab his qui litteras profitentur, deos ordine paene aeterno orbem agere. Quae quidem res dum ita sit, insani vos quidem longe deliratis, si existimatis deos ab incepto et pristino cursu rerum, vestris verbis et persuasionibus ad novas alias agendas res animum aut opera divertere » (4).

Ci troviamo di fronte ad una visione edenica dell'uomo, in cui l'infelicità è semplice conseguenza dell'imprevidenza ed in cui la fortuna è un semplice frutto dell'azione umana.

Sia la teologia che la storia sono lontane dall'animo dell'Alberti. Il suo umanesimo è soprattutto il tentativo di costituire un mondo distinto, separato da quello reale, una sorta di regno della cultura contrapposto al mondo dell'imprevidenza, del vizio e dell'infelicità. Si pensi al « de infelicitate principum » del Bracciolini, in cui questo ideale di un mondo della saggezza olimpica contrapposto al mondo della politica è espresso con grande chiarezza.

Il linguaggio con cui Machiavelli tratta i medesimi problemi fa sentire subito netta la differenza tra il deismo naturalistico, che genera l'olimpicità umanistica, ed il drammatico ateismo che genera l'uomo moderno: « E non mi è incognito come molti hanno avuto ed hanno opinione che le cose del mondo siano in modo governate e dalla natura e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possono correggerle, anzi non vi abbiano remedio

(3) Ibidem, pp. 191-192.
(4) Opera inedita, a cura di G. Mancini, Firenze 1890, p. 130.

alcuno; e per questo potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare dalla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuori di ogni umana coniettura. A che pensando io in qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Non di manco, perché èl nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere esser vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altrui metà, o presso, a noi. Et assomiglio quella a uno dei fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, riunano li alberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinnanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte ostare. E benché sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessimo fare provvedimenti e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbono per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sì licenzioso né sì dannoso. Similmente interviene della fortuna: la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li suoi impeti, dove la sa che non sono li argini e li ripari a tenerla.

« Ma, restringendomi più a particolari, dico come si vede oggi questo principe felicitare e domani ruinare, sanza averli veduto mutare natura o qualità alcuna: il che credo nasca, prima, dalle cagioni che si sono lungamente indietro discorse, cioè che quel principe che s'appoggia in tutto alla fortuna, rovina, come quella varia. Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano i tempi...

« Di qui nasce quello che ho detto che dua, diversamente operando, sortiscano el medesimo effetto: e dua, egualmente operando, l'uno si conduce al suo fine, e l'altro no. Da questo ancora depende la variazione del bene: perché, se uno che si governa con respetti e pazienza, e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere. Ne si truova uomo sì prudente, che si sappi accomodare a questo; si perché non si può deviare da quello che la natura inclina, si etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però lo uomo rispettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché, se si mutassi di fortuna con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna » (5).

Ci si trova qui a un senso della vita ben più reale e profondo di quello dell'Alberti. Machiavelli ha coscienza che esiste nella storia qualcosa che trascende l'azione umana: quella realtà che il cristiano chiama provvidenza e che egli chiama con il termine classico di « fortuna ». Machiavelli ottiene questa maggior ampiezza e profondità di considerazione proprio perché non guarda ad una cultura intesa come astratto modello di civiltà, ma ricerca la comprensione dell'intera realtà e quindi come garanzia del dominio di essa.

La storia è l'oggetto della sua indagine, ciò che dà ampiezza universale al suo spirito, vigore radicale alla sua ricerca. Il cristianesimo ha offerto una soluzione a questo problema, da esso per la prima volta posto

(5) Il Principe, cap. 25.

in termini integrali. Ma Machiavelli può mantenere fedeltà al problema posto dal cristianesimo, cioè come risolvere in positivo l'avversità storica, solo sostituendo il deismo dell'Alberti, che elimina verbalmente la contraddizione tra uomo ed avvenimento, e adottando una prospettiva francamente atea. Ciò che infatti è nel cristianesimo Provvidenza, ordine ragionevole dell'avvenimento per il fine della divinizzazione dell'uomo, qui è invece pura irrazionalità, forza cieca delle cose. L'uomo sembra, nella storia machiavellica, il più alto spirito, il solo spirito, dinanzi a un altro elemento, che pure concorre all'avvenimento, portandovi una carica di irrazionalità e di forza cieca.

Diversamente dall'Alberti, Machiavelli vede la realtà come una dialettica tra l'uomo e le cose, e, nella storia, tra l'uomo e l'avvenimento. Conciliati nella visione cristiana nell'ordine che tutto conduce verso la pienezza del Dio Uno e Trino, questi due antagonisti vengono pienamente riconosciuti come tali nella visione moderna che da Machiavelli prende il suo principio. Il problema è come ricondurre le cose sotto il dominio dell'uomo, come far sì che la storia risolva il problema che la natura ha posto; come introdurre l'ordine della ragione nel disordine della realtà. Questo è il problema nuovo di Machiavelli.

Ateo l'uomo Machiavelli non fu: ma atea fu la sua visione della storia. Il pensiero umano era dominato dalla filosofia, cioè da un discorso che aveva come metodo il metodo deduttivo razionale, come oggetto gli universali. Ma d'ora innanzi, con Machiavelli, il problema cambia interamente. Per molto tempo ancora si opporrà la filosofia alla teologia, la filosofia moderna alla filosofia cristiana nel quadro di un medesimo metodo, come, in un quadro ancor più ristretto, si era opposto l'occamismo al tomismo nel quadro della teologia. Ma con Machiavelli il rovesciamento è integrale: i problemi massimi dell'uomo non si propongono più nell'ambito di un discorso sugli universali, con metodo deduttivo: essi si propongono all'interno di giudizi su fatti ed avvenimenti umani. Tutto si gioca sul rapporto tra uomo ed avvenimento. Tutto ciò è talmente postcristiano da poter valere come prova del valore determinante che il cristianesimo ha avuto nel corso del pensiero umano.

E' il cristianesimo che ha fatto della storia il luogo della vera conoscenza del Dio che nella storia si rivela: è il cristianesimo che fonda la sua compiuta egemonia intellettuale sul fatto che il rapporto tra uomo ed avvenimento, in ogni momento, non può non testimoniare, in positivo od in negativo, il Dio venuto.

Non si comprende Machiavelli se lo si interpreta come egli stesso si interpretò, o meglio come si manifestò, come un uomo dominato dalla passione civile, un politico della penna. Machiavelli è uno spirito universale e tutta la forza del suo pensiero sta nella coerenza e nella radicalità della sua « metafisica », cioè in quel nucleo di tesi capaci di creare un metodo ad esse omogeneo (e qui sta la sua forza), che egli propone per la prima volta alla coscienza italiana ed europea.

La forza di Machiavelli sta nel sostituire la storia alla filosofia, nel ridurre l'uomo ai problemi che la storia pone e che la storia può risolvere, non come verifica e compimento delle verità di pura ragione, ma come affermazione del non valore, della irrilevanza effettuale di esse, e quindi della loro non verità.

LA VIRTU'

La virtù è dunque, per Machiavelli, l'azione umana capace di dominare l'avvenimento e di farlo servire al fine dell'uomo. La virtù vale come alternativa, come antagonista al lato irrazionale dell'avvenimento, cioè alla « fortuna » « dove gli uomini hanno poca virtù, la fortuna dimostra assai la potenza sua » (6).

Virtù torna dunque a segnare una certa forza dell'azione, piuttosto che il suo carattere morale. E la descrizione più notevole della virtù così intesa è quella del capitolo XVIII del « Principe »: « Dovete adunque sapere come sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dell'uomo, quel secondo delle bestie: ma, perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Per tanto a uno principe è necessario saper bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dagli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille, e molti altri di quelli principi antichi, furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezza bestia et mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una sanza l'altra non è durabile.

« Sendo dunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe et il lione; perché il lione non si difende dai lacci, la golpe non si difende dai lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e lione a sbigottire i lupi ».

Questa è dunque la virtù che piega l'avvenimento. Ed egli la riconosce in colui che egli propone a modello universale: il Valentino. Ma non a caso, egli l'associa alla ferocia: « Et era nel duca tanta ferocia e tanta virtù, sì bene conosceva come li uomini s'hanno a guadagnare o a perdere, e tanto erano validi e' fondamenti che in sì poco tempo aveva fatti che, non avesse avuto quelli eserciti addosso, o lui fusse stato sano, arebbe retto ad ogni difficultà... Raccolte io adunque tutte le azioni del duca, non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'arme d'altri sono ascesi allo imperio. Perché lui, avendo l'animo grande e la intenzione alta, non si poteva governare altrimenti; e solo si oppose alli sua disegni la brevità della vita di Alessandro e la malattia sua. Chi adunque iudica necessario nel suo principato nuovo assicurarsi de' nimici guadagnarsi degli amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temere da' populi, seguire e reverire da' soldati, spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con nuovi modi li ordini antichi, essere severo e grato, magnanimo e liberale, spegnere la milizia infedele, creare della nuova, mantenere l'amicizia de' re e dei principi, in modo che ti abbino o a beneficare con grazia o offendere con rispetto, non può trovare e più freschi esempi che le azioni di costui » (7). Questa « virtù » rendeva l'uomo signore dell'avvenimento e riduceva quindi l'irrazionalità della fortuna.

« Virtù » in questo senso, e con riferimento ancor più alla descrizione generale fatta nel capitolo XVIII, è riconosciuta a Settimio Severo:

(6) Discorsi, II, c. 30.
(7) Il Principe, c. 7.

« Perché in Severo fu tanta virtù, chè mantenendosi soldati amici, ancora che populi fussino da lui gravati, possè sempre regnare felicemente; perché quella sua virtù lo facevano nel cospetto de' soldati e de' populi sì mirabile, che questi rimanevano quodammodo attoniti e stupiti, e quelli altri reverenti e satisfatti. E perché le azioni di costui furono grandi in un principe nuovo, io voglio mostrare brevemente quanto bene seppe usare la persona della golpe e del lione: le quali natura io dico di sopra essere necessarie imitare a uno principe. Conosciuto Severo la ignavia di Iuliano imperatore, persuase al suo esercito, del quale era in Stiavonia capitano, che elli era bene andare a Roma a vendicare la morte di Pertinace, il quale era da' soldati pretoriani suto morto; e sotto questo colore, sanza monstrare di aspirare allo imperio, mosse lo esercito contro Roma; e fu prima in Italia che si sapessi la sua partita. Arrivato a Roma, fu dal Senato, per timore, eletto imperatore e morto Iuliano. Restava, dopo questo principio, a Severo dua difficultà, volendosi insignorire di tutto lo Stato: l'una in Asia, dove Nigro, capo delli eserciti asiatici, s'era fatto chiamare imperatore, e l'altra in ponente, dove era Albino, quale ancora lui aspirava allo imperio. E', perché iudicava pericoloso scoprirsi inimico a tutti e dua, deliberò di assaltare Nigro et ingannare Albino. Al quale scrisse come, senso dal Senato eletto imperatore, voleva partecipare quella dignità con lui; e mandolli el titulo di Cesare e, per deliberazione del Senato se lo aggiunse collega: le quali cose da Albino furono accettate per vere. Ma, poiché Severo ebbe vinto e morto Nigro, e pacate le cose orientali, ritornatosi a Roma, si querelò in Senato come Albino, poco conoscente de' benefizii ricevuti da lui, aveva dolosamente cercò di ammazzarlo, e per questo era necessitato andare a punire la sua ingratitudine. Di poi andò a trovarlo in Francia, e li tolse lo Stato e la vita.

« Chi esaminerà adunque tritamente le azioni di costui, lo troverà uno ferocissimo leone et una astutissima volpe; e vedrà quello temuto e riverito da ciascuno, e dalli eserciti non odiato; e non si maraviglierà se lui, uomo nuovo, arà possuto tenere tanto imperio: perché la sua grandissima reputazione lo difese sempre da quello odio ch'e' populi per le sue rapine avevano potuto concipere » (8).

Il dominio dell'uomo sull'avvenimento conduce bene agli uomini, anche se atrocità e scelleratezze hanno accompagnato l'azione del « principe »: « Era tenuto Cesare Borgia crudele: non si manco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace et in fede. Il che se si considerrà bene, si vedrà quello esser stato molto più pietoso che il popolo fiorentino, il quale, per fuggire el nome di crudele, lasciò distruggere Pistoia (9). Debbe per tanto uno principe non si curare della infamia di crudele, per tenere e' sudditi sua uniti et in fede; perché con pochissimi esempli sarà più pietoso che quelli e' quali, per troppa pietà, lasciono seguire e' disordini, di chè ne nascono occisioni e rapine: perché queste sogliono offendere una universalità intera, e quelle esecuzioni che vengono dal principe offendono uno particulare » (10).

(8) Ibidem, c. 19.

(9) « Solevano li antiqui nostri, e quelli ch' erano stimati savi, dire come era necessario tenere Pistoia con le parti e Pisa con le fortezze » (Il Principe, c. 20). Ma la più blanda politica verso Pistoia la manteneva nella guerra civile permanente.

(10) Il Principe, c. 17.

Il dominio dell'uomo sull'avvenimento conduce dunque al bene dell'uomo. Avendo definito ciò che sfugge al dominio umano come disordinato e irrazionale, avendo dunque tutto compiutamente ridotto all'umano, Machiavelli ritrova una sua etica proprio nell'uomo « golpe e lione », che sa farsi anch'esso forza irrazionale per una superiore razionalità. Cioè per la pace sociale, il bene civile. Questo è porre l'anima per lo Stato.

Proprio il sacrificio della « buona coscienza » è, nel « virtuoso » di Machiavelli il più alto valore morale. Machiavelli non nega la moralità, ma indica una moralità diversa da quella classica e da quella cristiana: la moralità di un mondo in cui Dio è assente e dinnanzi all'uomo sta soltanto la casualità dell'avvenimento, l'irrazionalità della fortuna. L'uomo che si assimila all'irrazionalità in una parte di sé per vincerla è il modello etico del mondo moderno, l'eroe di un'etica atea. Machiavelli è ben lungi dall'accettare quelle violazioni di precetti morali tradizionali che non siano giustificati dalla necessità dello Stato.

Agatocle siracusano rappresenta per molti aspetti un « virtuoso », un « eroe » nella concezione machiavellica: ne ha il segno fondamentale, quello di aver saputo vincere la fortuna: « Chi considerassi adunque le azioni e le virtù di costui, non vedrà cose, o poche, le quali possa attribuire alla fortuna; con ciò sia cosa, come di sopra è detto, che non per favore d'alcuno, ma per li gradi della milizia, li quali con mille disagi e periculi si aveva guadagnati, pervenissi al principato, e quello di poi con tanti partiti animosi e peruculosi mantenessi » (11). Machiavelli, dunque, sarebbe portato dalla sua tesi a decretare per Agatocle il titolo di « virtuoso »: e tuttavia il senso dell'uso comune, legato alla tradizione cristiana, lo trattiene: « Non si può chiamare virtù ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere sanza fede, sanza pietà, sanza religione: li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria ». Il senso cristiano di virtù si unisce qui al senso classico della gloria e contrasta il nuovo pensiero. Ma, nel periodo immediatamente successivo, scordando ciò che ha testé detto, Machiavelli attribuisce ad Agatocle la virtù nel senso nuovo: « Perché, se si considerassi la virtù di Agatocle nello intrare e nello uscire de' periculi, e la grandezza dell'animo suo nel sopportare e nel superare le cose avverse, non si vede perché elli abbia ad essere iudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano » (12). La tradizione gli fa fare di nuovo un passo indietro, ridando a virtù il suo significato classico: « Non di manco, la sua efferata crudelità et inumanità, con infinite scelleratezze, non consentono che sia infra li eccellentissimi uomini celebrato. Non si può adunque attribuire alla fortuna o alla virtù quello che sanza l'una o l'altra fu da lui conseguito » (13).

Ma il concetto originario scaccia ancora una volta la limitazione c Machiavelli scrive così una delle pagine più caratteristiche del Principe, ma di quelle che più indica che non ci si trova di fronte ad un immoralismo, ma dinanzi ad una diversa morale: la pagina sul buon uso delle crudeltà: « Potrebbe alcuno dubitare donde nascessi che Agatocle et alcuno simile, dopo infiniti tradimenti e crudeltà, possè vivere lungamente

(11) Il Principe, c. 8.
(12) Ibidem.
(13) Ibidem.

sicuro nella sua patria e difendersi dalli nemici esterni, e da sua cittadini non li fu mai cospirato contro: con ciò sia che altri mediante le crudeltà non abbino, etiam nei tempi pacifici, possuto mantenere lo stato, non che ne' tempi dubbiosi di guerra. Credo che questo avvenga delle crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle (se del male è licito dire bene) che si fanno ad un tratto per necessità dello assicurarsi, e di poi non vi si insiste dentro, ma si convertiscono in più utilità dei sudditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio siano poche, più tosto col tempo crescono che le si spenghino. Coloro che osservano el primo modo, possono con Dio e con li uomini avere allo stato loro qualche rimedio, come ebbe Agatocle; quelli altri è impossibile che si mantengono. Onde è da notare che, nel pigliare uno stato, debbe l'occupatore di esso discorrere di tutte le offese che è necessario fare, e tutte farle a un tratto, per non le avere a rinnovare ogni dì, e potere, non le innovando, assicurare gli uomini e guadagnarseli col bene. Chi fa altrimenti, o per timidità o per mal consiglio, è sempre necessitato tenere el coltello in mano; né mai può fondarsi sopra li suoi sudditi, non si potendo quelli per le fresche e continue iniurie assicurare di lui. Perché le iniurie si debbono fare tutte insieme, acciò che, assaporandosi meno, offendino meno: e' benefizii si debbono fare a poco a poco, acciò che si assaporino meglio » (14).

Così Machiavelli riconferma la sua convinzione nella « virtù » di Agatocle, poiché proprio la sua efferatezza ha evitato violenze peggiori. Anche la più inumana delle « prudenze » è più benefica dell'irrazionale casualità, della « fortuna ».

Chi è principe nuovo, afferma Machiavelli, deve mutare ogni cosa nello Stato, in modo che « non vi sia grado, né ordine, né stato, né ricchezza, che chi la tiene non lo riconosca da te: e pigliare per sua mira Filippo di Macedonia, padre di Alessandro, il quale, con questi modi, di piccolo re diventò principe di Grecia. E chi scrive di lui, dice che tramutava gli uomini di provincia, in provincia, come i mandriani tramutano le mandrie loro. Sono questi modi crudelissimi, e nemici d'ogni vivere non solamente cristiano ma umano, e debbegli qualunque uomo fuggire e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini » (15). L'etica classica e quella cristiana fanno per un momento sentire la loro forza sull'animo di Machiavelli. Tuttavia la nuova etica riprende ancora una volta il sopravvento. E Machiavelli continua: « nondimeno colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere, conviene che entri in questo male. Ma gli uomini pigliano certe vie del mezzo, che sono dannosissime: perché non sanno essere né tutti buoni, né tutti cattivi » (16).

Machiavelli avverte subito che la « prima via del bene » è una via che gli uomini possono rifiutare, che anzi certamente rifiuteranno. La morale cristiana non consente quel radicale tentativo di dominio dell'avvenimento che è lo spirito della nuova morale. Per questo egli subito l'abbandona, affidandola agli spiriti delicati.

(14) Ibidem.
(15) Discorso supra la prima deca, I, 26.
(16) Ibidem.

Gli uomini si butteranno nella via della fondazione del nuovo potere per ambizione, ma non avranno stomaco sufficiente a reggere le esigenze delle azioni che hanno scelte. I violenti agiscono sotto lo stimolo della passione e, cessando questa, cessa anche la loro ferocia: ma gli uomini della nuova morale, se obbediscono al loro desiderio di dominio, sanno per primi dominare in essi la bestia e governarsi secondo le leggi implacabili della loro impresa, non cedendo né al sentimento della vendetta né a quello della pietà. La pace civile ha questo prezzo: i meri ambiziosi, che non conoscono le regole dell'azione, possono essere corrotti da ogni passione e commettere ogni delitto, ma non compiere quelle imprese terribili in cui la durezza e la ferocia del modo sono strumentate a un disegno di fermezza e di ordine, e giungono così alla dignità del « mirabile esempio », che ordina e domina la storia oltre l'interesse e la vita del suo stesso attore.

L'unico interesse del « principe » è lo Stato. Machiavelli dà qui subito un esempio celebre e drammatico, che chiarisce vigorosamente il suo pensiero: « Papa Giulio II, andando nel mille cinquecentocinque a Bologna per cacciare di quello stato la casa de' Bentivogli, la quale aveva tenuto il principato di quella città cento anni, voleva anco trarre Giovanpagolo Baglioni di Perugia, della quale era tiranno, come quello che aveva congiurato contro tutti gli tiranni che occupavano le terre della Chiesa. E pervenuto presso a Perugia con questo animo e deliberazione nota a ciascuno, non aspettò di entrare in quella città con lo esercito suo che lo guardasse, mi vi entrò disarmato, non ostante che vi fusse dentro Giovanpagolo con genti assai, quali per la difesa di sé aveva ragunate. Sicché portato da quel furore, con il quale governava tutte le cose, con la semplice guardia si rimesse nelle mani del nemico, il quale dipoi ne menò seco lasciando un governatore in quella città che rendesse ragione per la Chiesa. Fu notato dagli uomini prudenti che col Papa erano la temerità del papa e la viltà di Giovanpagolo, né potevan stimare donde si venisse, che quello non avesse con sua perpetua fama oppresso ad un tratto il nimico suo, e sé arricchito di preda, sendo con il papa tutti li cardinali con tutte le loro delizie. Né si poteva credere che si fosse astenuto o per bontà o per coscienza che lo ritenesse: perchè in un petto d'un uomo facinoroso, che si teneva la sorella, ch'aveva morti i cugini ed i nipoti per regnare, non poteva scendere alcuno pietoso rispetto; ma si conchiuse, che gli uomini non sanno essere onorevolmente tristi o perfettamente buoni, e come una tristizia ha in sé grandezza, o è in alcuna parte generosa, eglino non vi sanno entrare. Così Giovanpagolo, il quale non stimava essere incesto e pubblico parricida, non seppe, o, a dir meglio, non ardì, avendone giusta occasione, fare una impresa, dove ciascuno avesse ammirato l'animo suo, e avesse di sé lasciato memoria eterna, sendo il primo che avesse dimostro ai prelati quanto sia da stimare poco chi vive e regna come loro, ed avesse fatto una cosa, la cui grandezza avesse superato ogni infamia, ogni pericolo che da quella potesse dipendere » (17).

Forse è questa una delle pagine in cui lo spirito della nuova etica rivela se stesso. Lontano dall'immoralismo, dall'apologia del vizio o della

(17) Op. cit. I, 27.

passione, Machiavelli elogia l'atto eroico, che impone il dominio della ragione sulle cose umane, e strumenta lo stesso delitto, la violazione di ogni fedeltà, all'effetto, che è di ordine e di pace.

Qui egli vede la possibilità di una drammatica e sanguinosa sanzione contro la politica curiale, che ha mantenuto l'Italia divisa (secondo il celebre giudizio contenuto in questa stessa prima parte del (« Discorso ») e ne ha corrotto i costumi. Per un simile gesto occorre distacco da ogni passione ristretta, da ogni calcolo mediocre: ma passione e calcolo debbono essere innalzati in un grande disegno. La salvezza di sé e la preservazione del potere vanno concepiti, in una tale occasione, in una prospettiva più vasta, « la cui grandezza avesse superato ogni infamia, ogni pericolo che da quella potesse dipendere ».

Ma gli uomini non sanno né scegliere sempre la « prima via del bene » e d'essere « perfettamente buoni » e nemmeno, dice la forte espressione citata, « onorevolmente tristi ». La magnanimità machiavellica è la « tristizia che ha in sé in grandezza o è in alcuna parte generosa », quella che sa accettare l'irrazionalità, la soggezione alla passione che gli uomini abitualmente accettano, ma sa accettarla per esaltare questa stessa passione all'infinito, togliendovi ogni mediocrità e dando vita all'unico ordine umano, quello politico, quello che può dominare la fortuna e riportare l'avvenimento alla signoria dell'uomo.

Il dare l'anima per lo Stato è il primo principio dell'etica machiavellica: il lasciar cadere l'innocenza sino in fondo senza perdere la grandezza d'animo, quella grandezza che evita ogni tranquillo compromesso per realizzare un grande e forte potere politico, condizione di unità e di pace civile. Il « virtuoso » di Machiavelli è raro: ed è per questo che è così difficile restaurare uno stato libero nelle città corrotte. Solo un uomo buono può restaurare uno stato libero: e solo un uomo cattivo può avere l'animo di impiegare i mezzi che l'impresa richiede: « E perché il riordinare una città al vivere politico, presuppone un uomo bono, e il diventare per violenza principe di una repubblica presuppone un uomo cattivo, per questo si trova che radissime volte accaggia, che un uomo buono voglia diventare principe per vie cattive, ancora che il suo fine fosse buono; e che un reo divenuto principe, voglia operare bene, e che gli caggia mai nell'animo usare quella autorità bene che egli ha male acquisito. Da tutte le soprascritte cose nasce la difficoltà o impossibilità, che è nelle città corrotte, a mantenervi una repubblica o a crearvela di nuovo » (18).

Così quest'impresa, civilmente così necessaria, è difficilissima, perché i buoni non vogliono i mezzi ed i cattivi non vogliono il fine. Imprese tali richiedono chi sappia essere ad un tempo uomo per volere il fine e volpe e leone per usare i mezzi. Il mito del centauro esprime ancora una volta l'ideale etico del Machiavelli. Nulla può dare più il senso della differenza tra il senso cristiano e quello moderno che il vedere la medesima figura delineata dal Machiavelli come suo eroe, ben presente a Dante, e descritta da lui in concetti identici ed in termini quasi identici a quelli di Machiavelli, ma valutata in modo ben diverso

(18) Op. cit. I, 18.

dal segretario fiorentino: « Mentre ch'io forma fui di ossa e di polpe/ che la madre mi dié, l'opere mie/ non furon leonine, ma di volpe./ Li accorgimenti e le coperte vie/io seppi tutte, e sì menai lor arte/ ch'al fine della terra il suono uscie » (19).

Guido di Montefeltro non seguiva del tutto il consiglio del Machiavelli sulla necessità di stare anche sul leone. Ma Dante non ha detto in breve, in diversa prospettiva, ciò che si dice nel famoso capitolo 18 del « Principe »? « Debbe adunque avere uno principe gran cura che non li esca mai di bocca una cosa non sia piena delle soprascritte cinque qualità, e paia, a vederlo et udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutta relligione. E non è cosa più necessaria a parere di avere che questa ultima qualità. E li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscono opporsi alla opinione di molti, che abbino la maestà dello stato che li difenda: e nelle azioni di tutti li uomini, è massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guardi al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi sempre saranno iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati; perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo; e li pochi ci hanno luogo, quando li assai hanno dove appoggiarsi. Alcuno principe dei principe de' presenti tempi, quale non è bene nominare, non predica mai altro che pace e fede, e dell'una e dell'altra è inimicissimo; e l'una e l'altra, quando e' l'avessi osservata, li sarebbe più volte tolto o la reputazione o lo stato ». Il capitolo si intitola: « quomodo fides a principibus sit servanda ». Un consiglio « machiavellico », nella forma e nella sostanza, è quello che Dante attribuisce a Guido da Montefeltro. Tutto il dialogo tra Bonifacio VIII e Guido sembra evocare la realtà che il Machiavelli ha dinanzi ed esprime: « Ma come Costantin chiese Silvestro/ d'entro Siratti a guerir de la lebbre,/ così mi chiese questi per maestro/ a guerir de la sua superba febbre:/ domandommi consiglio, e io tacetti/ perché le sue parole parver ebbre/. E' poi ridisse: — Tuo cuor non sospetti; finor t'assolvo, e tu m'insegna fare sì come Penestrino in terra getti. Lo ciel poss'io serrare e diserrare come tu sai; però son due le chiavi che' l mio antecessor non ebbe care. Allor mi pinser li argomenti gravi/ là 've 'l tacer mi fu avviso il peggio/, e dissi: — Padre, da che tu mi lavi di quel peccato ov'io mo cader deggio, lunga promessa con l' attender corto ti farà trionfar ne l' alto seggio » (20).

« Non di manco si vede per esperienza ne' nostri tempi, quelli principi avere fatto grande cose che della fede hanno tenuto poco conto » (21).

Il Medioevo cristiano conosce bene le « coperte vie » della prudenza carnale. Ma giudicava tradimento il tradimento e la frode frode. Non la fama e la sicurezza, non l'esser indicato ad esempio di una nuova moralità attendono chi diede il consiglio frodolento, ma il breve e rapido giudizio del giudice infernale: « Questi è de' rei del fuoco furo ».

(19) Inferno, XXVII, 73-79.
(20) Ibidem III, 94.
(21) Il Principe, c. 18.

Ed il papa che l'aveva chiesto era già stato condannato come simoniaco: « se' tu già costì ritto,/ se' tu già costì ritto, Bonifazio? » (22).

Tutto il mondo di Machiavelli è presente a Dante: ma per il maggior poeta cristiano parla il giudizio comune della coscienza umana. A quei fatti Machiavelli applica invece la sua nuova morale. che tutto ordina alla forza ed alla sicurezza del potere, unica via per cui l'uomo può dominare il mondo della fortuna e degli avvenimenti in una realtà di cui Dio è ormai interamente assente.

LA STORIA COME NORMA

« Dove gli uomini hanno poca virtù, la fortuna dimostra assai la potenza sua; e perché è varia, variano le repubbliche e gli stati spesso, e varieranno sempre infine che non surga qualcuno che sia dell'antichità tanto amatore, che la regoli in modo, che non abbia occasione di mostrare, ad ogni girare di sole, quanto ella può » (23). Il testo ci ricorda la dualità ragione — irrazionalità, virtù — fortuna che domina la visione della vita del Machiavelli: ma introduce anche la comprensione del ruolo che la storia svolge nel suo sistema.

La storia fornisce all'uomo le regole d'azione, rafforza cioè la sua energia naturale e la trasforma in virtù, in forza ragionevole capace di dominare l'avvenimento. La storia offre gli esempi e chi sa leggerli vi coglie le regole vere che governano il mondo umano. La storia offre al pensatore politico una nuova etica, un nuovo sistema di precetti: i precetti che consentono il dominio degli avvenimenti e della fortuna: « Io veggio nelle differenze che intra i cittadini civilmente nascono, o nelle malattie, nelle quali gli uomini incorrono, essersi sempre ricorso a quelli giudici o a quelli rimedi che dagli antichi sono stati giudicati o ordinati. Perché le leggi civili non sono altro che sentenze date dagli antichi jureconsulti, le quali ridotte in ordine ai presenti nostri jureconsulti giudicare insegnano; né ancora la medicina è altro che esperienza fatta dagli antichi medici, sopra la quale fondano i medici presenti li loro giudici. Nondimeno nello ordinare le repubbliche, nel mantenere gli stati, nel governare i regni, nell'ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel giudicare i sudditi, nello accrescere lo imperio, non si trova né principe, né repubblica, né capitano, né cittadino, che agli esempi degli antichi ricorra. Il che mi persuado nasca, non tanto dalla debolezza, nella quale la presente educazione ha condotto il mondo, o da quel male che uno ambizioso ozio ha fatto a molte provincie e città cristiane, quanto dal non avere vera cognizione delle istorie, per non trarne, leggendole, quel senso, né gustare di loro quel sapore che hanno in se. Donde nasce che infiniti che leggono, pigliano piacere di udire quella varietà di accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti d'imitarle, giudicando la imitazione non solo difficile, ma impossibile; come se il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini fossero

(22) Inferno XIX, 52.
(23) Discorso, II, 20.

varati di moto, di ordine, di potenza da quello ch'egli erano anticamente. Volendo per tanto trarre gli uomini di questo errore, ho giudicato necessario scrivere sopra tutti quelli libri di Tito Livio, che dalla malignità dei tempi non ci sono stati interrotti, quello che io secondo le antiche e le moderne cose, giudicherò essere necessario per maggior intelligenza, di essi, acciocché coloro che questi miei discorsi leggeranno, possano trarne quella utilità, per la quale si debba ricercare la cognizione della istoria » (24).

Machiavelli sa di iniziare una scienza nuova, se non altro nel senso di una restaurazione dell'antico nei confronti del presente. Di fronte a conoscenze senza utilità e ad una prassi senza ragione, Machiavelli vuole usare la storia per trarne la sua utilità; per trarne cioé norme pratiche capaci di illuminare ed ordinare l'azione

Se Machiavelli è lontano dal « divinare » Galileo, la sua posizione non è però lontana dallo scientismo moderno: per primo egli desidera una conoscenza delle cose umane che prescinda dall'etica tradizionale, dall'intenzione del bene universale, e riesca a dominare i fatti entrando nella loro stessa natura, senza giudicarli in nome di un principio trascendente. Come lo scientismo, Machiavelli chiede una norma pratica assolutamente immanente. Ed è dai fatti, considerati nel loro significato più immediato ed assoluto, che Machiavelli vuole dedurre la norma che omogeneizzi il comportamento umano alla realtà effettiva e gli consenta di ottenere, così, la massima effettualità, la massima capacità di incidenza e di egemonia.

La storia, quale immensa miniera di fatti, è lì dinnanzi a lui. Essa gli offre il contenuto della sua etica nuova, della sua scienza della prassi. L'applicazione dei nuovi consigli alla prassi politica le consente una nuova e rivoluzionaria capacità di azione: Machiavelli ha per la prima volta l'idea di ciò che, dopo Marx, e soprattutto dopo Lenin, si chiamerà ideologia. Della capacità della sua nuova scienza di qualificare le azioni nel senso di una nuova capacità di suscitare effetti vasti e costruttivi, egli non ha dubbio. Anche se le circostanze, e la mancanza di credito proporzionato gli impongono un linguaggio contenuto, la dedica del « Principe » mostra che egli ha coscienza di ciò che egli veramente possiede: « Non ho trovato intra la mia suppellettile cosa, quale io abbia più cara o tanto esistimi, quanto la cognizione delle azioni degli uomini grandi, imparati con una lunga sperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antique: le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitate et esaminate et ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenza vostra.... Pigli dunque vostra Magnificenza questo piccolo dono con quello animo che io lo mando; il quale se da quella fia diligentemente considerato e letto, vi conoscerà drento uno estremo mio desiderio che Lei pervenga a quella grandezza che la fortuna e le altre sua qualità promettono ».

Il destinatario del « Principe » non ha di suo che la fortuna e le altre qualità. Il libro di Machiavelli può dargli, se egli ne ha l'animo la via alla « virtù ». In Italia infatti vi era « materia che dessi occasione

(24) Discorso I, proemio.

a uno prudente e virtuoso di introdurvi nuova forma che facessi onore a lui e bene all'università delli uomini di quella » (25).

Se si guarda dunque il discorso sulle « Deche », che più direttamente esprime il metodo di Machiavelli perché il libro coglie, come suo stesso scopo primario, l'induzione della regola dai fatti, si vede che esso è appunto un insieme di regole pratiche, un ordito di assiomi, di « degnità ». Gli stessi titoli dei capitoli esprimono chiaramente l'assioma proposto nel testo. In genere, gli assiomi di Machiavelli sono di due tipi: gli uni descrivono una realtà effettuale, gli altri la regola pratica di comportamento che essa comanda. Ad esempio, « mentre che gli uomini cercano di non temere, cominciano a far temere altrui, e quella ingiuria che egli scacciano da loro, la pongono sopra un altro, come se fusse necessario offendere o essere offeso » [assioma di constatazione].

« Onde una repubblica intra gli ordini suoi debbe avere questo, di vegghiare che i suoi cittadini sotto ombra di bene non possono far male, e che egli abbiano quella riputazione che giovi e non nuoca alla libertà, come nel suo luogo sarà da noi disputato » (26) [assioma di comportamento].

« Quelle repubbliche dove si è mantenuto il vivere politico ed incorrotto, non sopportano che alcun lor cittadino né sia né viva ad uso di gentiluomo: anzi mantengono fra loro una pari equalità, ed a quelli signori e gentiluomini che sono in quelle provincie sono inimicissimi » [assioma di constatazione].

« Trassi adunque da questo discorso questa conclusione, che colui che vuol fare, dove sono assai gentiluomini, una repubblica, non la può fare, se prima non li spegne tutti » (27) [assioma di comportamento].

Il valore di questi precetti si fonda evidentemente sulla unità della storia, intesa come permanenza della medesima realtà umana nelle varie situazioni temporalmente e spazialmente diverse. Lo storicismo inteso di un divenire della stessa natura attraverso le varie situazioni storiche è assente dallo spirito del Machiavelli: « Giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono di provincia in provincia, come si vede per quello che si ha notizia di quelli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per la variazione dei costumi, ma il mondo restava quel medesimo. Solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, di poi in Persia, tanto che la ne venne in Italia e a Roma; e se dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato né dove il mondo abbia ritenuto la sua virtù insieme; si vede nondimeno essere sparsa in molte nazioni dove si viveva virtuosamente; come era il regno de' Franchi, il regno de' Turchi, quel del Soldano; ed oggi i popoli della Magna; e prima quella setta Saracina che fece tante gran cose ed occupò tanto mondo, poiché la distrusse lo imperio romano orientale. In tutte queste provincie adunque, poiché i Romani rovinorono, ed in tutte queste sette è stata quella virtù, ed è ancora in alcuna parte di esse, che si desidera

(25) Il Principe, c. 26.
(26) Discorso, I, 46.
(27) Discorso, I, 55.

e che con vera laude si lauda. E chi nasce in quelle e lauda i tempi passati più che i presenti, si potrebbe ingannare; ma chi nasce in Italia ed in Grecia od in Italia oltralontano o in Grecia turco, ha ragione di biasimare i tempi suoi e laudere gli altri: perché in quelli vi sono assai cose che gli fanno meravigliosi; in questi non vi è alcuna che gli ricomperi da ogni estrema miseria, infamia e vituperio: dove non è osservanza di religione, non di leggi, ma sono maculati d'ogni ragione bruttura » (28).

La realtà del mondo non muta e il problema è sempre lo stesso: l'urto tra la « virtù » e la « fortuna », tra l'uomo ed il flusso delle cose materiali che lo circonda, tra la volontà e l'avvenimento. La « variazione dei costumi » non muta il mondo. Ciò che muta è invece la sede spaziale e temporale del maximum di virtù. Vi è sempre cioè nella storia un popolo o più popoli che, in un determinato spazio, in quel determinato tempo, dànno prova più alta di virtù. A questo modo Machiavelli riesce a sbozzare un primo criterio di un disegno di storia universale: la storia del passaggio della virtù di popolo in popolo, la storia dei popoli che sapevano dominare gli avvenimenti, le realtà esteriori a sé, e quindi anche gli altri popoli, la storia come storia dell'egemonia.

Ma il problema rimane lo stesso e, in positivo od in negativo, come esempi da imitare o da evitare, tutta la storia offre egualmente materia a questa scienza universale del comportamento umano capace di dominare l'avvenimento, che Machiavelli ricerca.

Naturalmente sono gli esempi positivi quelli veramente importanti. Machiavelli lo dice più volte: ed è notissimo il capitolo del « Principe » in cui egli si giustifica degli « altissimi esempi » che egli porta, perché « debbe uno uomo prudente intrare sempre per vie battute da uomini grandi, e quelli che sono stati eccellentissimi imitare, acciò che, se la virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore » (29).

Se la storia è la storia della lotta della « virtù » contro la « fortuna », sono i popoli che hanno avuto più « virtù » che offrono più materia alla scienza della politica, che Machiavelli vuol fondare: « Perché se non si è trovata mai repubblica che abbi fatti i profitti che Roma, è noto che non si è trovata mai repubblica che sia stata ordinata a potere acquistare come Roma... Chi considererà bene l'ordine di queste guerre ed il modo del procedere loro, vi vedrà dentro mescolate con la fortuna una virtù ed una prudenza grandissima. Talché chi esaminassi la cagione di tale fortuna, la ritroverebbe facilmente; perché gli è cosa certissima che come uno principe e uno populo viene in tanta riputazione che ciascuno principe e populo vicino abbia di per sé paura ad assaltarlo e ne tema, sempre interverrà che ciascuno d'essi mai lo assalterà se non necessitato: in modo ch'e' sarà quasi come nella elezione di quel potente fare guerra con quale di sua vicini gli parrà, e gli altri con la sua industria quietare. E' quali, parte rispetto alla potenza sua, parte ingannati da quei modi ch'egli terrà per addormentarli, si quietano facilmente: quegli altri potenti che sono discosto e che non hanno commerzio seco, curano la cosa come longinqua e che non appartenga a loro. Nel quale errore stanno tanto che questo incendio venga loro presso: il quale venuto non hanno rimedio a spegner-

(28) Discorso, II, proemio.
(29) Il Principe, c. 6.

lo se non con le forze proprie: le quali di poi non bastono, senso colui divenuto potentissimo... Intervenne questo medesimo a' Franciosi che a' Cartaginesi, e così a Filippo re de' Macedoni e a Antioco; e ciascuno di loro credea, mentre che il popolo romano era occupato con l'altro, che quello altro lo superasse, ad essere a tempo o con pace o con guerra difendersi da lui. In modo che io credo che la fortuna che ebbero in questa parte i Romani, l'arebbero tutti e l'arebbono tutti quegli principi che procedessero come i Romani, e fossero della medesima virtù che loro » (30).

E per queste ragioni Machiavelli si discosta da quei molti che « hanno avuto opinione, ed in tra' quali Plutarco, gravissimo scrittore, che 'l popolo romano nello acquistare lo imperio fosse più favorito dalla fortuna che dalla virtù... E pare che a questa opinione si accosti Livio; perché rade volte è che facci parlare ad alcuno Romano, dove ei racconti della virtù, che non vi aggiunga la fortuna. La qual cosa io non voglio confessare in alcun modo né credo ancora si possa sostenere » (31).

Si comprende la forza con cui Machiavelli si stacca dall'autorità di Plutarco « gravissimo scrittore », e dallo stesso Livio: è il centro del suo pensiero che qui è in gioco.

La storia è il risultato della lotta fra la « virtù » e la « fortuna »: ed ogni grande costruzione politica è il segno di una vittoria della « virtù » contro la « fortuna ». Sembra infatti che la « fortuna », come il fiume che straripa, tenda a distruggere l'opera umana: e dove c'è l'opera massimamente umana, la società civile, lo stato, lì c'è la vittoria della « virtù » contro la « fortuna ». E dunque il maggiore e più potente stato che fu mai non può non essere opera della « virtù ».

Gli scrittori classici, fuori della prospettiva immanentistica ed atea del Machiavelli, sentivano il disegno più alto che si imponeva alla libertà umana: ma il Machiavelli non può sentirlo, poiché dinanzi al suo uomo non vi è più Dio, ma una natura irrazionale e distruttrice.

Roma, il maggior stato, è dunque il maggior esempio della « virtù »: nella sua storia non vi possono non esser già scritte tutte le regole che possono consentire, se seguite, di riprodurre il medesimo effetto dei romani, posta che vi si ponga la medesima potenza di decisione, la medesima forza di esecuzione. Machiavelli non si pone l'obiezione che anche la « virtù » non è qualcosa che dipende semplicemente dalla volontà umana, che nel suo sistema essa stessa è come una forza della natura, non un semplice atto della libertà dello spirito. Questo problema rimane fuori del suo orizzonte. L'immanentismo moderno vi risponderà con Hegel. Tuttavia dopo aver scritto che tutti i prìncipi che imitassero i romani avrebbero la loro medesima fortuna, Machiavelli sente che ciò non basta ed è costretto ad aggiungere « e fossero della medesima virtù loro ». Questo inciso limita tutto il valore che il precetto (e la scienza politica di Machiavelli) possono avere sul piano effettivo: c'è qualcosa che sfugge alla ragione ed alla volontà umana ed è appunto la loro stessa qualità.

Rimane però che la storia dei grandi momenti politici, delle grandi costruzioni statali, la storia dei « successi » dell'uomo è quella più ricca

(30) Discorso, II, 1.
(31) Ibidem.

di insegnamenti. Sono queste epoche della luce, queste montagne del paesaggio umano, che offrono un criterio, una guida all'azione degli uomini di ogni tempo. Fuori del « progresso » o del « regresso » come prospettiva storica, fuori dal mito pagano dell'età dell'oro come da quello postcristiano del millennio, Machiavelli vede la storia come un cammino rettilineo, ma accidentato; le grandi egemonie politiche rappresentano i momenti centrali della storia, i vertici assoluti che segnano dei loro ammaestramenti la prudenza umana e la fanno più matura a conoscere e più preparata ad agire.

CRISTIANESIMO E STORIA.

« Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo che nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata sulla diversità della religione nostra dall'antica. Perché, avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i gentili, stimandolo assai ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle loro azioni più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza dei loro sacrifici alla umiltà dei nostri, dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava né la pompa né la magnificenza delle ceremonie, ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudini d'animali: il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltrea di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria: come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nell'umiltà, abiezione e dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte.

« Questo modo di vivere adunque pari che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda alli uomini scellerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'universalità degli uomini per andare in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù. Perché se considerassino come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbono come la vuole che noi l'amiamo e l'onoriamo, e prepariamoci a esser tali che noi la possiamo difendere. Fanno adunque queste educazioni e sì false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente: né per consequente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora: ancora che io creda più tosto essere cagione di

questo, che lo Imperio romano con le sue armi e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e' viveri civili » (32).

Machiavelli riconosce una differenza tra i tempi antichi ed i tempi moderni; una differenza di « virtù ». Questa decadenza non può non constatarlo chi « non sia in Italia oltremontano ed in Grecia turco ». Con tono cauto ma con tesi chiara Machiavelli riconosce nell'educazione cristiana, nell'umiltà posta da essa a fondamento di tutte le virtù, nella vita beata in Dio oltre la vita mortale posto come fine supremo dell'uomo, la ragione della diminuita « ferocia » dei costumi: questa diminuita « ferocia » ha reso secondo Machiavelli gli uomini più disposti a subire le ingiurie che a farsene render ragione, li ha fatti più passivi ed indifferenti, meno capaci di quella passione di dominio e di potere, che è l'impulso originario, il nucleo propulsore, del « virtuoso » machiavellico, da cui nascono le grandi azioni di dominio della società degli uomini, e quindi le grandi vittorie sulla « fortuna ».

Questo impulso di dominio diventa « virtù » in senso machiavellico quando trascende l'*edoné* personale di chi opera e fa coincidere interamente i desideri, le speranze, le passioni del singolo con l'interesse collettivo. Il « virtuoso » si ha solo quando l'individuo sparisce nel « principe » o nel « cittadino ». Questo è per Machiavelli amor di patria. Il cristianesimo, proponendo un ideale etico più alto di questo, inaridisce la pianta. E chi governa allora il mondo? I cattivi mediocri, quegli uomini che non sanno essere né buoni né cattivi, cioè che non sanno andare in politica oltre il loro edonismo soggettivo e che Machiavelli chiama con il termine della più dura condanna morale, « scelerati ».

Gli « scelerati » sono, nel sistema machiavellico, gli stessi che Savonarola, seguendo l'Apocalisse, chiama « tepidi » nella concezione cristiana: coloro che non sanno afferrare nella sua integrità il dilemma morale e scegliere con nitida intenzione l'uno o l'altro corno del dilemma, coloro che rimangono chiusi in un orizzonte individualistico, senza innalzarsi al livello propriamente umano, autenticamente universale.

Il cristianesimo ha sovvertito l'orizzonte etico tradizionale dell'umanità; creando per l'uomo una patria in Dio, ha distrutto quell'impulso che includeva in una potente unità passione e principio, sentimento e ragione, universale e particolare, e portava l'uomo nel mondo suo, il mondo sensibile-razionale della patria terrena, alla cui potenza e prosperità tutto veniva ordinato, anche attraverso azioni dure e cariche di passione.

Se dunque la politica decade, se dal mondo delle repubbliche passiamo a quello delle signorie, se gli stessi consigli di Machiavelli non sono buoni, la causa è dovuta proprio al cristianesimo, il quale ha spezzato l'antico vincolo civico integrale ed ha separato le coscienze degli uomini dalla patria.

Naturalmente Machiavelli comprende i limiti del suo giudizio: Roma perdette la sua libertà dopo averla tolta a tanti popoli. Egli vede nello stesso impero romano, distruttore di tante repubbliche, la causa della decadenza di questo sistema di governo.

Tuttavia, anche se modifica in parte il giudizio storico sul cristianesimo come unica causa della decadenza delle repubbliche, rimane eviden-

(32) Op. cit. II, 2.

te che esso va considerato come una causa della decadenza, una fondamentale ragione della differenza tra tempi antichi e moderni.

Machiavelli non ha coscienza di predicare una morale diversa anche da quella romana. Lo Scipione ciceroniano, citato con onore da Agostino, non gli era noto, poiché il cardinale Mai non aveva ancora ritrovato il testo: ma non era solo Cicerone ad affermare che senza somma giustizia non si poteva reggere la cosa pubblica. Tutta la lettura umanistica dell'antichità romana era in questo senso, ed era il giusto senso.

Ma qualunque cosa pensassero i romani di se stessi, qualunque fossero i loro valori, il significato oggettivo dei loro atti era per Machiavelli quello da lui descritto: « Io stimo essere cosa verissima che rado o mai intervenga che gli uomini di piccola fortuna venghino a gradi grandi sanza la forza o sanza la fraude... E perché Roma tenne in ogni parte, o per sorte o per elezione, tutti i modi necessari a venire a grandezza, non mancò ancora di questo » (33).

Così mentre Agostino e tutto il Medioevo come una parte dell'umanesimo (si pensi, per esempio, al « De regno » del Patrizi) vedevano nei concetti cristiani il compimento e la sublimazione dei concetti romani, per il Machiavelli il cristianesimo rappresentava un sovvertimento dell'ethos classico e la ragione della decadenza della « virtù » in Italia.

Machiavelli aveva esposto una concezione di una « translatio virtutis » da un popolo all'altro in tempi diversi come la legge immanente della storia universale: l'impero romano non poteva dunque, per questa legge, avere durata eterna. Pure la sua decadenza in Italia è connessa alla stessa natura della religione cristiana.

Machiavelli riprenderà argomenti tradizionali della polemica anticuriale e legherà la decadenza dell'Italia alla presenza del papato: « Per gli esempi rei di quella corte, questa provincia ha perduto ogni divozione ed ogni religione; il che si tira dietro infiniti disordini; perché così come dove è religione si presuppone ogni bene, così dove ella manca si presuppone il contrario. Abbiamo dunque con la Chiesa e coi preti noi italiani questo primo obligo: di essere diventati sanza religione e cattivi ma ne abbiamo uno ancora maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra: questo che la Chiesa ha tenuto e tiene questa nostra provincia divina » (34).

Il secondo di questi rilievi è puramente politico ed è contestato dal Guicciardini: ma il primo è simile invece alla posizione di tante coscienze cristiane nel Medioevo e nello stesso quattrocento, in particolare di Savonarola. Tuttavia, mentre la critica ai cattivi costumi curiali è, nella tradizione cristiana, un'affermazione di fedeltà alla legge di Cristo, qui in realtà vale solo come argomento secondario, in uno spirito che è ormai fuori del cristianesimo ed ha elaborato una propria diversa visione della vita.

Tutto in Machiavelli è in funzione di questo suo nuovo spirito, lontano dal cristianesimo e dalla stessa religione dei pagani. Ché la religione è per lui semplice strumento del regnare, un modo per elevare miticamente il popolo ad accettare la sapienza umana del prudente e per fornire moti-

(33) Op. cit. II, 13.
(34) Op. cit. I, 12.

vi e sanzioni più durature all'osservanze delle leggi: « E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno populo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poter persuadere a altrui. Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficultà ricorrono a Dio... E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina di esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d'esso. Donde nasce che gli regni i quali dipendono solo dalla virtù d'uno uomo sono poco durabili, perché quella virtù manca con la vita di quello » (35).

La religione è dunque semplicemente un motivo d'obbedienza: vale appunto come semplice condizione dello stato: « Dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi » (36).

E' paradossale vedere nell'autore del « Principe » un sostenitore dell'ideale repubblicano, del vivere politico. Certo, l'ideale repubblicano era comune all'umanesimo, dove la pagina politica si concludeva sempre nell'invettiva contro il tiranno. Machiavelli giunge a biasimare Cesare « quanto più è da biasimare quello che ha fatto che quello che ha voluto fare un male » (37) perché rovesciò il regime repubblicano. Tuttavia le grandi pagine della difesa repubblicana di Firenze nulla devono a Machiavelli e tutto devono a Savonarola: è nel ricordo di lui che Firenze scrive con l'eroica difesa del Ferrucci una pagina degna e gloriosa della storia civile d'Italia.

« Ma il trionfale ritorno del Savonarola fu nel fatale anno 1527, dopo il terribile sacco di Roma, ad opera dell'esercito imperiale. Roma dunque era andata sossopra secondo la profezia; e, mentre il Papa era stretto in Castel sant'Angelo, il 16 maggio Firenze si scrollò un'altra volta i Medici di dosso, riacquistando la libertà. "Difficil cosa sarebbe a dire e non agevole a credersi con quanta letizia... uomini e donne, giovani e vecchi, nobili e plebei, secolari e religiosi se n'allegrarono e come tosto risorgesse, anzi in ben mille doppi moltiplicassi l'oppenione che fra Girolamo santo uomo e profeta stato fusse" (38). Si vide allora, in quella allegrezza grande, i cittadini abbracciarsi l'un l'altro: e il nome del Frate era su tutte le bocche, e così quando a furia, come l'altra volta, tutti dettero una mano, con la stessa alacre gioia di allora, a rimettere in assetto la sala del Consiglio grande » (39).

I repubblicani del 1527, che rifiutarono la collaborazione di Machiavelli, ormai compromesso con i Medici e con la Curia, obbedivano ad una semplice logica politica, ma testimoniavano anche, in quell'ora della verità, che la parte del Machiavelli non era nel campo della libertà e del « vivere politico ».

(35) Op. cit. I, 11.
(36) Ibidem.
(37) Op. cit. I, 10.
(38) Varchi, Storia fiorentina, Firenze, Le Monnier, 1858, vol. I, pp. 109 seg., 141.
(39) Ridolfi, Vita di Gerolamo Savonarola, vol. 2, p. 43.

Il problema del Machiavelli andava oltre le sorti di Firenze. Egli era il fondatore di una nuova visione della vita: quella dell'uomo « golpe e lione », che sapeva dominare l'irrazionalità della fortuna assimilandosi ad essa e costruendo, attraverso le forza dell'avvenimento dominato, uno stato, a cui tutto fosse ridotto e sottomesso, in cui la religione non valesse che come via di sicurezza e di obbedienza.

Così l'Italia avrebbe lasciato la pochezza dei tempi cristiani e ritrovato la via della « virtù » romana. Cesare Borgia era il nuovo archetipo: « Io non dubiterò mai di allegare Cesare Borgia e le sue azioni » (40).

Machiavelli è il profeta di un uomo nuovo: per la prima volta una figura formalmente anticristica si oppone in terre cristiane a Cristo. I tempi moderni sono cominciati.

Quasi insensibilmente il messia futuro viene invocato nelle immagini religiose della rivelazione cristiana ed è qualificato come redentore. Innanzi a lui « si veggono estraordinari sanza esemplo, condotti da Dio: el mare s'è aperto; una nube vi ha scorto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna; ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza » (41).

L'antimessia è preceduto dalla umiliazione dei tempi premessianici: « E se, come io dissi, era necessario volendo vedere la virtù di Moisè, che il populo d'Isdrael fussi stiavo in Egitto, et a conoscere la grandezza dello animo di Ciro ch' e Persi fussero oppressati da' Medi, e la eccellenzia di Teseo, che li Ateniesi fussino dispersi; così al presente, volendo conoscere la virtù d'uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi nel termine ch' ella è di presente, e che la fussi più stiava che li Ebrei, più serva ch' e Persi, più dispersa che li Ateniesi, sanza capo, sanza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa et avessi sopportata d'ogni sorte ruina (42). « Illuminare his qui in tenebra et in umbra mortis sedent ».

Il nuovo redentore ha avuto un precursore: Cesare Borgia: « E benché fino a qui si sia monstro qualche spiraculo in qualcuno da potere judicare che fussi ordinato da Dio per sua redenzione, tamen si è visto poi come, nel più alto corso della azione sua, è stato dalla fortuna reprobato... Non si debba adunque lasciare passare questa occasione, acciò che l'Italia, dopo tanto tempo, vegga uno suo redentore » (43).

Uno suo redentore: non a caso il termine cristiano (e perciò, in questo contesto, anticristiano) viene spontaneamente sulla labbra di Machiavelli. Non è un fatto politico, ma un nuovo modo di essere, un mutamento della natura della società italiana, che la riporti alla « virtù » antica, che la riporti dai tempi cristiani ai tempi precristiani di Roma: « In Italia non manca materia da introdurvi ogni forma » (44). E le parole del Petrarca si adattano magnificamente al pensiero di Machiavelli: « Virtù contro a furore prenderà l'arme: e fia el combatter corto che l'antico valore nelli italici cor non è ancor morto » (45).

(40) Il Principe, c. 13.
(41) Il Principe, c. 26.
(42) Ibidem.
(43) Ibidem.
(44) Ibidem.
(45) Petrarca, Canz. Italia mia.

Non è il dilemma « virtù » - « fortuna », questa intesa come irrazionalità, il centro del messaggio di Machiavelli? E non è restaurazione dell'antico, da lui visto come conforme al suo messaggio, il suo più alto desiderio, quello che lo ha spinto a scrivere ogni sua opera dal « Principe » al « Discorso » all' « Arte della guerra »?

Le parole del poeta aretino qui assumono dunque, a conclusione della somma pagina del Machiavelli, un significato diverso, conforme al nuovo pensiero che quelle parole ha fatto sue. L'iniziatore dell'umanesimo offre logicamente il suo linguaggio a chi dell'umanesimo può a buon diritto considerarsi il compimento.

Le parole di Dante non potevano mai appropriarsi in questo modo a Machiavelli: neanche le terzine dell'Inferno sul Veltro, anch'esse legate al problema della liberazione e della riforma della vita in Italia: « Questi non ciberà terra né peltro, ma sapienza, amore e virtute, sua nazion sarà tra feltro e feltro. Di quell'umile Italia fia salute per cui morì la vergine Cammilla, Eurialo, Turno e Niso di ferute. Questi la caccerà per ogni villa, finché l'avrà rimessa nell'inferno, là dove invidia prima di partilla » (46).

Dante pensa ad un liberatore cristiano, a una riforma di vita cristiana: solo in questo senso egli critica la curia papale. Sulla linea di Dante si trova Savonarola in una identità di pensiero e di atteggiamento: è la continuità di un pensiero positivo ed affermativo.

Ma se il « principe » liberatore di Machiavelli appare un rinnovatore della civiltà e dei costumi, un risuscitatore della natura oppressa, se egli assume una figura cristica, il popolo da lui liberato appare come una ripetizione della comunità del popolo di Dio, di Israele, nell'Antico Testamento, nella Chiesa, nel Nuovo Testamento.

Machiavelli vuole restaurare la religione della città antica, non cogliendone l'aspetto di donazione e di culto ad un Dio trascendente, e falsamente interpretandola come una deificazione della città stessa. Ma l'idolo che così egli fabbrica non ha nulla a vedere con l'idolo pagano, neanche con il culto di Roma ed Augusto. Il politeismo negava l'unità della divinità, non la trascendenza di essa. Il genio di Roma e dell'imperatore era una virtù divina che operava nel soggetto umano.

Ma la città che Machiavelli idealizza e vuole instaurare, o meglio restaurare, vista la sua interpretazione della fisionomia di Roma, ritiene la religione non un valore ma un semplice strumento di governo, o almeno una condizione generale per il buon ordinamento dello stato e della milizia.

Solo il cristianesimo poteva giungere ad un concetto di società a cui il divino fosse compiutamente immanente: alla teandricità di Cristo seguiva inevitabilmente, per partecipazione, quella della Chiesa, corpo di lui. Rovesciando la concezione della Chiesa si poteva giungere alla concezione di una comunità umana che fosse un assoluto: si poteva giungere ad una Chiesa senza Dio, ad un'Antichiesa.

Lo stato machiavellico è un'Antichiesa, perché è una totalità assoluta. Si stabiliscono così le categorie fondamentali dell'antiteologia della storia che altri pensatori poi svilupperanno: il concetto della possibilità di un mutamento radicale dell'universo ideale cristiano e quindi della distruzio-

(46) Inferno, I, 103-112.

ne della società cristiana; il concetto che questo mutamento presuppone il riconoscimento di attributi assoluti ad una realtà umana, cioè la negazione di Dio o della sua influenza nel mondo, il che è lo stesso.

Machiavelli è il primo ad elaborare una tale visione del mondo. Essa è ancora carica di elementi tradizionali, in particolare classici, e questo ha reso difficile l'interpretazione di Machiavelli, in cui si è visto più un pensatore politico che il creatore di una visione del mondo e della storia. Machiavelli non espresse in termini filosoficamente radicali la sua nuova visione del mondo: non cercò di determinare le conseguenze metafisiche e teologiche della sua visione della storia e dell'etica.

Si preoccupa anzi di formulare un'obiezione contro coloro che sostengono l'eternità del mondo, anche se è egli stesso a distruggere poi esplicitamente questa obiezione (47).

Non sarebbe stata qui, nel suo secolo, la sua novità. La sua novità sta proprio nell'elaborare una visione della morale e della storia alternative al cristianesimo. L'averroismo, il sistema più compiutamente razionalista che il Medioevo ed il quattrocento avessero conosciuto, lasciava alla religione il mondo della politica e della storia, mantenendo dunque una distinzione tra esoterico ed essoterico. Machiavelli fa invece la scelta opposta: lascia alla religione la filosofia per sottrarle la politica, pretende farsi maestro di condotta ai governanti, cioè costruire una diversa civiltà, un diverso mondo. E' una diversa visione della storia che egli offre, una visione alternativa a quella cristiana, che quel terreno aveva scoperto ed occupato con tanto vigore.

Qualunque fossero i sentimenti religiosi personali del Machiavelli, egli era l'autore della prima filosofia atea della storia, della prima antiteologia della storia.

Il mondo moderno è più creatura sua che non di Descartes o di Spinoza: perché è dalla visione atea della storia che si costituirà una concezione atea integrale, un'enciclopedia dell'ateismo. Non è da una contrapposizione di universale ad universale che nascerà il mondo moderno, ma dalla negazione degli universali, dall'affermazione della verità della prassi, cioè di una società assoluta, creatrice dei suoi valori: un'Antichiesa.

DOMENICO PETRI

(47) Discorso, II, 5.

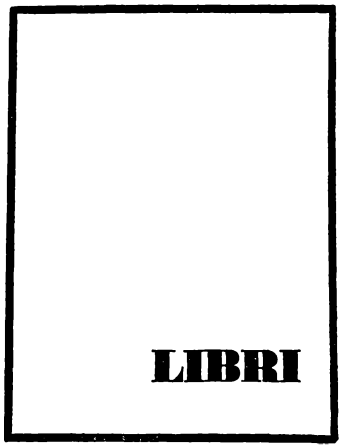
Cardinale GIUSEPPE SIRI

NON PER NOI SIGNORE

LETTERE PASTORALI

Questi scritti si situano in un arco di tempo denso di avvenimenti. Partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il tempo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

STRINGA EDITORE - GENOVA


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Filippo Garrone
Domenico Petri

GHISLAIN LAFONT: « PEUT-ON CONNAITRE DIEU EN JESUS-CHRIST? » (I - « Problematique ») - Editions du Cerf, Paris 1969, pp. 328.

Il padre Lafont ci ha dato un tentativo di una nuova esplicazione dei termini dogmatici fondamentali. L'ultima parte del suo libro, che si intitola « ricerca di una dogmatica », ci pare la qualifica esatta del libro.

Il Lafont compie l'analisi della teologia trinitaria di Gregorio da Nissa, di Agostino, di Tommaso e del Rahner. A questa analisi segue il tentativo proprio dell'autore.

Il libro è stato pensato in dialogo critico con la teologia del Rahner. Poiché il Rahner situa il suo tentativo come una critica della teologia latina (agostiniano-tomista) della Trinità, o come una ripresa della teologia dei padri greci, unitamente a una valorizzazione di quella prenicena, il Lafont espone la teologia trinitaria del Nisseno, e quella di Agostino e di Tommaso, per verificare la differenza tra teologia greca e teologia latina.

La teologia dei padri greci è per Rahner legata a un assioma fondamentale: « La Trinità dell'economia di salvezza è la Trinità immanente e viceversa ». Nella prospettiva greca, afferma il Rahner, la costruzione del senso teologico è scritturale, la speculazione formale è una illustrazione teologica, che risponde a questioni culturali precise ma non fa parte della struttura fondamentale. La teologia latina, invece, avrebbe creato una teologia trinitaria formalizzata in maniera quasi matematica, e resa concreta non mediante la storia della salvezza, ma per mezzo di una ermeneutica psicologica. Sarebbe avvenuta così la rottura tra « Teologia » ed « Economia », tra la teologia della Trinità immanente e quella della Trinità economica.

L'autore accetta l'assioma del Rahner, ma respinge i giudizi storici del teologo austriaco.

Per il Lafont, vi è una differenza teologica, non tra padri greci e padri latini, ma tra padri preniceni e padri postniceni. Il pensiero preniceno non si difende ancora dalla negazione ariana dell'eguaglianza del Padre e del Figlio, e usa perciò un linguaggio materialmente subordinazionista, in cui non viene chiarito il senso della mediazione del Figlio per rispetto al Padre: dopo Nicea, il problema, tra greci e latini, è sostanzialmente lo stesso, ed è dominato dall'interpretazione dell'*omousios* niceno. Sia Gregorio Nisseno che Agostino intraprendono la via della grammatica, della logica e della metafisica per chiarire il rapporto tra l'unità dell'essenza e la proprietà delle persone.

Gregorio si rifà, contro Eunomio, alla definizione aristotelica di essenza presa a livello puro. Essa non consente alcuna divisione interiore: l'essenza è indivisibile. Applicando questi principi all'essenza divina, Gregorio Nisseno nota che essa si differenzia da quella creata perché questa è sempre particolare, e dunque esprimibile con un nome. L'essenza divina è infinita e, perciò, senza nome.

Il divino come tale non è comunicabile ad alcun intelletto creato. Come si vede, siamo ben lontani da quelle unità tra teologia e storia della salvezza che sarebbe propria alla teologia trinitaria greca. A questo livello, le difficoltà per esprimere le persone sono grandissime, perché nel quadro dell'*Organon* aristotelico, l'unica categoria di cui Gregorio dispone è « ciò che sopravviene all'assenza », cioè l'appunto, l'accidente. Ma le persone trinitarie non sono configurabili come accidenti dell'essenza divina. Gregorio sfugge al dilemma dicendo che l'accidente è, per sua natura, mutevole; le tre persone divine sono quelle e quelle sole. Non essendo mutevoli, non sono accidenti e sono invece incluse nell'essenza. Il Nisseno cerca di caratterizzare la persona come un accidente immutabile e permanente dell'Essenza increata. Le ragioni della fede sono salve, ma si può considerare sufficiente un'analisi teologica così costruita? In che modo « acci-

dente immutabile» non è una contraddizione in termini?

Lo pseudo-Dionigi cerca di superare il limite di questa teologia trinitaria, ponendo l'essenza divina su un piano ulteriore rispetto alle processioni trinitarie. Le proprietà-relazioni sembrano così passare dalla teologia all'economia, in quanto esse possono essere nominate (e non sono dunque l'indicibile essenza).

L'*historia salutis* è così posta ad un livello che rimane medio tra la essenza divina e la realtà creata: sarà il piano che poi Palamas teorizzerà più a fondo, riprendendo la distinzione tra essenza ed energia.

Rahner ha affermato che la sintesi teologica di Agostino è costruita sulla base di un assioma diverso da quello dell'identità tra Trinità immanente e Trinità teologica. Il Lafont accetta questa ipotesi: e vede questo assioma nell'idea di Dio come Sapienza e Beatitudine dell'uomo. Questa è però legata all'idea della comunicabilità divina. Vedendo in tutta la realtà un vestigio o un'immagine di Dio, Agostino non è particolarmente inclinato a praticare l'apofatismo. Agostino segue però esattamente la stessa linea di ricerca di Gregorio Nisseno. Anch'egli non dispone di altro mezzo linguistico per connotare le persone divine, che i predicamenti aristotelici, e i predicamenti aristotelici accidentali, visto che appunto l'unità di sostanza va evidentemente attribuita a Dio. Agostino affronta un predicamento in particolare: quello di relazione. Esso indica, nell'ordine dei predicamenti, qualcosa che si riferisce direttamente alla sostanza, ma che considera anche ciò che è esteriore per rispetto ad essa.

Ma la relazione può essere, senza contraddizione, pensata come interiore, come una relazione della sostanza con se stessa. Qui Agostino compie un doppio progresso sulla linea di ricerca iniziata dal Nisseno. Egli mostra che il dilemma di sostanza o accidente, che nasceva dalla logica aristotelica, era suscettibile di un'analisi ulteriore, fondata sul carattere particolare dell'accidente di relazione. Non solo: vi era una realtà in cui, sperimentalmente, tale relazione della sostanza con se stessa era data. Questa è la mente. Tutta l'analisi psicologica compiuta da Agostino e di cui le *Confessioni* sono lo strumento impareggiabile tornava qui a proposito: perché le parole con cui la Scrittura descriveva le persone (Parola, Spirito) erano esattamente parole che si riferivano alla mente umana.

Era possibile trovare un linguaggio, fondato sulla base dell'esperienza interiore, ma in grado di qualificare non contraddittoriamente, e omogeneamente al testo scritturale, le persone divine e le rispettive nozioni. Con ciò proprio Agostino apriva quei rapporti tra Teologia ed Economia che non erano stati toccati dai padri Cappadoci.

Agostino dispone, dunque, di un linguaggio relativo alla Trinità immanente: il problema ulteriore è quello di collegarlo alla Trinità economica, alla *historia salutis*. Il Lafont esamina al riguardo la *lettera XI* a Nebridio, in cui Agostino illustra i diversi ruoli che in un'azione trinitaria globale le divine persone esercitano per la nostra salvezza. Il Padre è causa della salvezza, lo Spirito Santo produce in noi la disposizione ad accettare la conoscenza della causa salvifica: il Verbo ci dà la conoscenza, l'insegnamento che è necessario perché noi giungiamo al Padre. Qui le persone divine compiono una unica azione (la salvezza dell'uomo) in ruoli distinti. Ciascun ruolo implica gli altri, in una unità che noi siamo costretti a dissociare per comprendere. Il Lafont ritiene tuttavia che l'incarnazione sia qui insufficientemente connotata, perché vista come finalizzata nella illuminazione dell'uomo. Ma ci sembra che il problema sia un altro. Appunto perché considera soprattutto la mente nell'uomo, Agostino blocca l'aspetto ontico e quello intellettuale in un medesimo discorso. L'incarnazione è in primo luogo la rivelazione che si pone a livello dello spirito umano depresso nel sensibile e lo conduce sino a diventare in pienezza l'immagine di Dio. La teologia agostiniana della sal-

vezza non introduce il corpo che come mezzo. La grandezza di Agostino nel comprendere la dimensione intellettuale e spirituale dell'uomo conserva questo limite nella valutazione del corpo.

La funzione di illuminazione-liberazione è il fondamento stesso dell'Incarnazione, nella prospettiva agostiniana. Questa funzione è così direttamente legata alla persona del Verbo e alla proprietà che gli corrisponde.

Il Lafont ritiene che Agostino non abbia connesso Trinità immanente e Trinità economica, perché applica soltanto all'essenza divina gli attributi di perfezione (per esempio, la sapienza) e non li connota mai come proprietà personali, se non in senso economico. Ma il fatto che egli riconosca formalmente che le persone divine si manifestino nella salvezza con ruoli distinti toglie questo sospetto. Il riferimento alle persone divine di parole che possono suonare sia come attributi essenziali che come attributi personali avviene soltanto promettendo un diretto riferimento alla creazione e alla salvezza. Ciò è un atto di prudenza teologica di Agostino, che vuole così impedire ogni possibile diminuzione dell'unità divina.

Tommaso conduce alla piena espressione la nozione agostiniana di relazione. Egli distingue nella relazione l'*esse* e la *ratio*. Secondo il primo aspetto, l'*esse* delle relazioni non è accidentale, ma si identifica con l'*esse* divino. L'*esse in* delle relazioni è ricondotto alla semplicità dell'essere divino. Ma l'*esse ad* che è proprio della relazione rimane tale senza essere distinto realmente dall'*esse* divino. Con ciò Tommaso può giungere alla definizione di persona come relazione sussistente; sussistente perché il suo *esse* è l'*esse* divino, ma relazione perché essa sussiste in quanto tale.

Tommaso conduce anche avanti il tentativo di esprimere in un linguaggio teologico omogeneo sia l'*omousios* niceno che il linguaggio personale e concreto della Scrittura. A questo mira la teoria delle appropriazioni personali, cioè l'uso di esprimere le persone divine mediante proprietà essenziali (potenza, sapienza, amore). « Verbo » e « Spirito » non qualificano direttamente il « contenuto » (se possiamo dir così) ma solo la « forma » delle divine persone. Ma questa forma a sua volta qualifica il contenuto. L'impossibilità a esprimere la qualifica (e cioè il modo in cui la natura divina è nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo) sta nella difficoltà del linguaggio. Sorge la necessità di un uso dialettico che consiste nell'adoperare le parole che formalmente connotano la sostanza divina, per qualificare le proprietà delle persone.

Il valore delle appropriazioni è limitato dal fatto che Tommaso ritiene possibile l'incarnazione sia del Padre che dello Spirito pur affermando il carattere filiale della grazia sia in un caso che nell'altro. Egli distingue così la casualità esemplare da quella efficiente. Ma con ciò non è stabilita l'unità tra Teologia ed Economia, e non è chiarito anche il senso delle appropriazioni.

Il Lafont sostiene giustamente come il limite della teologia di Tommaso si veda nella teologia dell'Incarnazione, in cui il dottore angelico fa un riferimento alla definizione di persona data da Boezio, che blocca la definizione di persona alla nozione di sostanza.

Ma sostanza in riferimento a Dio significa la natura divina, e non le persone, al punto che Tommaso ammette persino la possibilità teorica dell'assunzione terminale della natura umana da parte della natura divina, come tale, fatta astrazione dalle persone, o da più persone divine. Con la separazione tra la teologia del Verbo da quella del Cristo si ha però una frattura tra Teologia ed Economia maggiore di quella che qui il Lafont sottolinea.

Il Lafont considera ora un tentativo che intende recuperare formalmente l'unità tra Teologia ed Economia, quello del Rahner. Il Lafont critica sia il modo in cui Rahner adopera il concetto di Trinità economica e quello di Trinità immanente, sia la relazione che stabilisce tra essi. Secondo il Lafont, il Rahner raggiunge la no-

zione di Trinità economica non mediante il concreto riferimento alla *historia salutis*, ma per rispetto alla propria antropologia trascendentale. E' all'interno dell'uomo che il Rahner coglie il processo di divina comunicazione, secondo le quattro coppie: a) origine - compimento; b) storia - trascendenza; c) offerta - accoglimento; d) conoscenza - amore. Queste strutture sono antropologiche, ma sono anche la condizione della possibilità della comunicazione di Dio. L'umanità è così la struttura della comunicazione di Dio e di Dio come comunicazione.

Se l'uomo è strutturalmente il termine della comunicazione di Dio, Dio è strutturalmente comunicazione. Dio può così essere pensato come una struttura di comunicazione in se stesso. Lafont cita Rahner in traduzione francese: « En Dieu en soi existe la difference réelle entre l'unique et même Dieu, en tant qu' il est dans l'unité et nécessairement Celui qui, sans principe, est origine de mediation à l'interieur de soi (Père), Celui qui est dans la Vérité est exprimé pour soi (Fils), Celui qui dans l'Amour est reçu et accueilli par soi (Esprit): c'est par là qu' il est précisement celui qui, dans sa liberté, peut se communiquer soi même ad extra ». Così la definizione dell'uomo come termine di comunicazione presuppone Dio come struttura pura di comunicazione.

L'identità tra Trinità economica e Trinità immanente si risolve così nel rapporto tra una sua affermazione e il suo presupposto.

Il Rahner propone di usare il termine « modo di sussistenza », che traduce il *tròpos tès uparxèos* adoperato da Basilio come termine comune per indicare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Esso indicherebbe la *personalitas* per cui la realtà di Dio, concreta e presentantesi in modo rispettivamente diverso, si offre precisamente così: e questo «offrirsi così» deve essere pensato come conveniente in sé e per sé a Dio. Ma il Lafont nota che in realtà con « modo di sussistenza » Rahner nota le proprietà personali, e cita altri testi di Rahner che suppongono l'equivalenza tra le due espresnioni. Inoltre il termine «modo», non afferma la contrapposizione tra le persone che è indicata dal termine relazione.

Ma modo può indicare benissimo la mediazione dell'essenza con se stessa, e la riflessione su questa mediazione: può indicare una struttura di comunicazione pura in cui il soggetto del processo è l'essenza stessa, in modo che i suoi momenti non sono mai contrapposti nell'atto di essere, ma sono semplicemente termini di un divenire, sia pure concepito come immanente (e quindi come identità a se stesso). Qui il modello hegeliano può essere evocato, non solo come esempio, ma, a nostro avviso, anche come fonte.

Il Rahner mantiene l'atteggiamento essenzialista che egli rimprovera alla teologia latina della Trinità. L'idea di un processo essenziale che sia la possibilità necessaria trascendente, e quindi il fondamento immanente della struttura dell'uomo, indica appunto le difficoltà in cui incappa il tentativo rahneriano dell'uso in teologia del trascendentale.

Il tentativo del Lafont tiene conto di tutte le posizioni esaminate. La sua linea di ricerca parte da Agostino. Mentre Rahner rifiuta l'approccio psicologico agostiniano, il Lafont parte da quello. Tuttavia tale approccio viene modificato. Dal linguaggio agostiniano egli deduce che l'immagine trinitaria nell'uomo è indicata da azioni (ricordare, comprendere, volere). L'ipotesi del Lafont è esprimere la realtà trinitaria non mediante nomi ma mediante verbi. La via che il Lafont segue è quella di privilegiare la nozione di relazione per rispetto a quella di essenza e di esprimere con verbi, in cui la relazione è connotata in diretto, l'intera realtà divina. I termini delle proprietà personali nella Trinità vengono definiti per verbi (generare, ricevere, porre in comunione). Essi sono indicati poi con il sostantivo astratto corrispondente: generazione, ricettività, comunione. Tali termini indicano la totalità della relazione e l'esser per l'altro di ciascuna delle

persone. Essi sono definiti « negativi » dal Lafont perché indicano la non proprietà di ciascuna persona per sé medesima, il suo integrale riferimento alle altre. Utilizzare sostantivi concreti di designazione, che fondano propriamente dei termini personali, è dal Lafont visto come possibile e illustrato con l'analogia della riflessione intellettuale. La persona divina riceve dalla sua assoluta relazione con l'altra la sua proprietà, esprimibile ad un livello nozionale: Padre, Figlio, Spirito Santo. Le relazioni avrebbero in questa prospettiva una priorità sulle persone, nell'ordine della nostra esposizione concettuale. Cioè: è perché la generazione è ricevuta che esiste la filiazione: è perché l'unità della paternità e della filiazione è espressa che esiste l'amore. Il Lafont riconduce l'essenza alla relazione, e può perciò prescindere dalla versione metafisica del termine essenza. (Sarebbe interessante conoscere la traduzione che in questa prospettiva il Lafont dà dell'*omousios* niceno). Le persone risultano come i termini delle relazioni, il loro risultato. La relazione fonda la proprietà. Il Lafont prova la sua esposizione della Teologia nei rapporti con l'Economia. In un senso diverso dal Rahner, egli mantiene l'assioma dell'identità tra Trinità immanente e Trinità economica.

Il Cristo illustra nella sua vita la ricettività pura che è la relazione costitutiva del Verbo. L'unità del Verbo con il Cristo non si deduce dalla Trinità immanente e da una logica della comunicazione, ma dalla concreta vita di Gesù Cristo, dalla sua *extasis* verso il Padre. Su questa base l'autore costruisce poi la sua cristologia.

La coscienza di Gesù è dominata dalla persona del Verbo: la coscienza filiale e messianica di Gesù sono in lui l'immagine della sua realtà verbica. E' in questo modo e a questo livello che Gesù è il vincolo, il termine di comunicazione del divino verso l'umano e viceversa.

La sua realtà umana esprime la proprietà della persona divina del Verbo e ne segna tutto il creato. Così si deve parlare di visione beatifica in Cristo, in quanto comunicazione della coscienza umana di Cristo con la coscienza divina del Verbo.

Abbiamo qui il recupero della cristologia tradizionale in tutti i suoi elementi dogmatici.

Lo Spirito Santo è così colto nella comunione ecclesiale, come Chi pone in comunione con il Cristo. E' l'*extasis* dello Spirito verso il Verbo e verso il Padre che è sperimentata nella Chiesa: la teologia della Trinità è così posta in relazione con l'esperienza storica di Gesù Cristo e con l'esperienza interiore dello Spirito. La totalità della Teologia è così posta in contatto con la totalità dell'Economia.

Il libro del padre Lafont ci pare rimarchevole perché esprime tutti i dati tradizionali con fedeltà e chiarezza: e nel tempo stesso segna una dissociazione tra teologia e metafisica, che ci sembra una delle esigenze fondamentali della teologia: per molti motivi, anche per perdere uno statuto ormai scientificamente desueto ed adeguare il suo modello epistemologico a nuovi e più fecondi concetti e modelli di scienza.

G. B. B.

NIKOLAI BERDJAEV: « IL SENSO DELLA STORIA » - Traduzione dal russo di P. Modesto, edizioni Jaca Book, Milano 1971, pp. 174.

Il libro si basa su annotazioni fatte durante la conferenza dell'autore nell'inverno 1919-1920 alla libera accademia di cultura spirituale di Mosca: precede dunque di poco l'espulsione del suo autore dalla Russia, decisa da Lenin.

Il pensiero del Berdjaev è noto in occidente, e questo libro aggiunge nulla alle esposizioni più ampie di esso,

in particolare all'*Essai de métaphisique eschatologique*, scritto nel 1941 a Parigi e in cui il tema della storia è svolto in un più ampio quadro.

Tutti i temi delle opere mature sono presenti in questo saggio che conclude il suo periodo russo. Il soggiorno in occidente ha arricchito la tematica culturale dell'autore, ma non ha modificato la struttura del suo pensiero.

L'autore ha pensato i temi della libertà e della storia in un quadro cristiano. Egli esprime la nascita del pensiero cristiano in Russia che ebbe luogo nel secolo XIX, si espresse in forme letterarie e raggiunse maturità filosofica e teologica proprio poco prima che scendesse su di essa la dittatura leninista.

La filosofia della storia si comprende per l'autore solo alla luce della Trinità e dell'Incarnazione: solo la Trinità rompe il quadro del monismo e solo l'Incarnazione esprime l'omogeneità di Dio e dell'uomo. La Trinità consente in principio la nozione di una dinamica intradivina, l'Incarnazione collega dinamica divina e dinamica storica.

Come Soloviev, ma più radicalmente di lui, Berdjaev ritiene di dover fare appello alla teosofia di Boehme, e di distinguere Divinità e Dio. L'*Ungrund* (il senza-fondamento, l'irrazionale) è introdotto nella vita divina come l'origine di Dio. Dio nasce dall'abisso e dalla luce. La teogonia è la chiave della storia. Il ruolo che l'idea teogonica svolge nel pensiero del filosofo russo è però non chiaro.

Forse l'influenza di Schelling, che vide nella storia del mito la storia di Dio e dell'uomo, è decisiva per la posizione teologica di Berdjaev.

Un tema qualificante del libro è l'affermazione di una dimensione della realtà umana non soggetta al «tempo cattivo». « Tempo cattivo » è il tempo che comporta la divisione tra passato e futuro. Passato e futuro sono spezzati da un punto inafferrabile, il presente. La vera unità del tempo è ristabilita dall'uomo che nella memoria e nell'attesa unisce passato e futuro. Ciò mostra che l'uomo ha una diversa dimensione del tempo, vive una diversa realtà che separa la disgregazione spaziale, temporale e individuale e ricongiunge le cose in una dimensione ulteriore e diversa. E' in questa dimensione che supera il tempo « cattivo » che esiste la vera realtà dell'uomo. L'origine del tempo « cattivo » è situata in una realtà pretemporale: ciò però non significa un'interpretazione metacosmica del peccato originale, quanto forse la sottolineatura di una dimensione diversa della realtà originaria di Adamo per rispetto a quella attuale, soggetta al tempo cattivo. Un collegamento tra la teogonia e l'antropogonia non è stabilito formalmente dall'autore; non è posta relazione tra l'«abisso senza fondamento» e il «tempo cattivo», nonostante la somiglianza delle due dottrine.

Del resto la teogonia del Boehme è quanto di più contrario vi sia alla dottrina della persona e della libertà in Berdjaev, perché finisce per risolvere il male non in un atto della persona ma in un dato della natura che si impone a Dio come all'uomo.

L'uomo vive dunque una dimensione superiore e ulteriore al tempo cattivo. E questa si sperimenta nel tempo cattivo come storia, come unità dell'umanità nella varietà dei tempi, degli spazi, degli individui. I diversi individui vivono una storia comune. La storia universale è l'unica storia di tutti.

Il Berdjaev espone la sua interpretazione della storia universale. Il Cristo è l'evento centrale: in lui si sintetizza il messaggio ebraico su Dio e sull'escatologia e la tensione del mondo greco verso l'intelletto e la contemplazione. Si rivela così la pienezza della persona e della libertà, il suo carattere ulteriore rispetto al tempo. Questa sintesi è superiore alle culture umane che l'hanno preparata e a quelle che la seguiranno perché è la rivelazione della pienezza della realtà. Il destino del popolo ebraico ha un significato escatologico perché questo popolo ha il compito di segnare il superamento della storia. « La questione ebraica è insolubile "nell'ambito della storia". Il sionismo è la corrente più

nobile dell'ebraismo, ma è impotente a risolvere la questione ebraica... Una soluzione definitiva della questione ebraica è possibile soltanto sul piano escatologico: e sarà anche la soluzione del destino della storia universale nell'ultimo atto della lotta del Cristo contro l'anticristo. Se l'ebraismo non giungerà ad una soluzione religiosa, non sarà possibile il compimento della storia universale ».

Il cristianesimo porta a compimento la rivelazione e la costruzione della persona umana, cioè rivela e costruisce l'uomo come immagine di Dio. La costruzione-rivelazione di questa personalità si compie nel Medioevo, attraverso le figure del monaco e del cavaliere, che esaltano la differenza tra uomo e natura.

Tuttavia non è nel quadro ascetico e costruttivo del Medio Evo che le energie della persona si manifestano, anche se il Medio Evo si compie in personalità così emblematiche e sintetiche del passato e del futuro come Gioachino da Fiore, san Francesco e Dante.

Il Rinascimento italiano ed europeo sorge dal prorompere dell'energia della persona che il Medioevo ha costruito. In Italia ciò avviene ancora nel quadro cattolico e quindi in una direzione costruttiva, nonostante l'umanesimo neghi che l'uomo è immagine e somiglianza della natura divina ma che è immagine e somiglianza della natura mondana. In Germania l'aspirazione alla purezza spirituale conduce il nuovo principio a esprimersi come diretto rifiuto e negazione del passato. Nasce così con la riforma il mondo moderno come negazione della tradizione. Ciò ha il suo vertice nella rivoluzione francese. Dell'epoca che nasce dopo la sconfitta della rivoluzione, Nietzsche e Marx vengono assunti come testimoni: essi rappresentano la negazione dell'ideale umanistico e il superamento dell'uomo nel superuomo (Nietzsche) o nella collettività (Marx).

Basta paragonare l'universo umanistico quale è espresso dall'Aufkläung tedesco (Herder, Goethe) e queste prospettive per vedere come l'orizzonte storico cambi nel secolo XIX. Si ha così la dissoluzione della cultura umanistica in tutte le sue forme. Qui Berdjaev annuncia la sua tesi di una nuova epoca storica, di concentrazione delle energie dell'uomo in se stesso, ciò che egli chiama un nuovo medioevo.

« Uno sforzo di autolimitazione libera dell'uomo, di libera disciplina, di subordinazione volontaria al sacro sovrumano, potrà stornare l'esaurimento delle energie creative dell'uomo, porterà a rendere possibile un nuovo Rinascimento cristiano ». L'ipotesi di questa ripetizione della storia non sembra coerente con lo schema generale dell'autore e rimane tra le parti dello scritto che più sentono il peso del tempo. Ma tutta attuale ci pare l'ultima parte del libro sull'impotenza del comunismo e dell'anarchismo.

La filosofia della storia ha senso solo in riferimento alla prospettiva escatologica; essa può essere pensata solo nel quadro dell'Apocalisse. Questa è la tesi conclusiva del saggio.

Il fine metastorico della storia, oltre che dalla differenza tra esperienza del tempo e coscienza storica, ci è testimoniato dal ruolo che in essa hanno i fallimenti. I grandi movimenti ideali falliscono sempre ciò significa che non è la storia esteriore, la cronaca, la vera storia. L'insuccesso storico del cristiano è usato come obiezione ad esso. Ma esso testimonia che i compiti dettati dalla fede cristiana non furono mai realizzati e non potranno mai esserlo, perché possono esserlo soltanto con la vittoria sul tempo, con il superamento della storia nella metastoria.

Il successo non è perciò il destino della storia universale. La storia conduce non a una pienezza chiusa (storia del progresso) ma a una coscienza capace di intendere e di compiere in pienezza il salto supremo che conduce dalla storia alla metastoria, cioè al fondamento e al vero significato di ciò che si vuole nel tempo «cattivo».

La cultura russa prerivoluzionaria è stata in grado di produrre dei classici, cioè delle prospettive riassuntive di un'epoca della storia universale. Nel Berdjaev, come negli altri grandi rus-

si di questo periodo si sentono espresse indicazioni ancora attuali, perché tentativi di risposte a temi tutt'ora aperti.

G. B. B.

JULIUS FAST: « IL LINGUAGGIO DEL CORPO » (La nuova scienza della comunicazione senza parole) - Traduzione di D. Ceni, Mondadori editore, Milano 1971, pp. 203.

Per quanto la cinesica venga presentata come una scienza « nuova », « ai primi passi », e « le autorità in materia si contino sulle dita di una mano », chi ha studiato psicologia non trova scoperte folgoranti in questo libro di cultura volgarizzata. Però incontra, qua e là, notizie curiose, in quanto « Il linguaggio del corpo » indaga sul significato che hanno o esprimono i nostri movimenti fisici, dal più intenzionale al più inconscio, da quelli tipici di una data cultura a quelli che superano ogni barriera culturale.

Sappiamo, ad esempio, che muovere una gamba o battere il piede è sintomo di una certa tensione, che abbassare il mento sul petto e incurvare le spalle quando ci viene vicino qualcuno poco gradito equivale a un invito a lasciarci in pace, eccetera. L'autore cita, al riguardo, la teoria delle spalle, del Lowen, secondo il quale le spalle rientranti rappresentano la collera repressa, le spalle sollevate la paura, le spalle quadrate l'intenzione di addossarsi responsabilità, quelle ricurve il caricarsi di un peso.

Ma tutti gli arti sono in grado di esprimere qualcosa, ogni movimento ha un significato preciso e nessun movimento sarebbe accidentale: questa la teoria degli studiosi di cinesica che ragionano a « cine », l'unità di misura del linguaggio del corpo.

Il punto è che la cinesica, se compresa e usata con intelligenza, può servire a superare certe difese dell'individuo, perché la conoscenza dei messaggi trasmessi e ricevuti può mettere in grado una persona di capirsi di più. Vi sono, dice l'autore, uomini politici, attori, oratori che sanno proiettare un'immagine simpatica di sé per far presa sul pubblico, soltanto sfruttando una mimica particolare. A scopo illustrativo, il Fast cita Ray L. Birdwhistell che nel suo manuale «An introduction to Kinesics » ha cercato di delineare un sistema notazionale, scomponendo tutti i movimenti più importanti nei loro elementi fondamentali e assegnando loro un simbolo grafico.

Il meccanismo della cinesica si basa sul concetto di « spazio sociale » e «spazio pubblico »: ogni individuo occupa un territorio personale che difende dalle invasioni altrui, sia che si tratti di un posto di dirigenza o di prestigio sociale, sia di un minimo territorio materiale in mezzo a una folla di persone. Al riguardo, l'autore ci porta l'esempio dell'automobilista trasformato dal mezzo meccanico in un « essere non più completamente umano » perché « quando siamo in macchina, il nostro territorio individuale si allarga, cioè noi assumiamo come nostra zona di intimità quella della macchina, che è molto più grande; di conseguenza, anche la nostra reazione a ogni violazione alla medesima aumenta in proporzione » (p. 54).

Il rapporto spazio ha un'evidente importanza nel comportamento dei sessi: una ragazza che penetra nel territorio di un uomo, magari soltanto per chiedergli di accenderle la sigaretta, incontra una serie di segnali che, prospettando la possibilità di un flirt, smorzano la reazione maschile; mentre nel caso di un uomo che avanzi nel territorio di una donna, questa generalmente si mette sulla difensiva.

Nel linguaggio silenzioso dell'amore gli sguardi, il portamento, l'andatura più scattante, lo stato di leggera tensione costituiscono una serie di segnali, tutti coscienziosamente annotati dal professor Albert E. Scheflen di New York nel suo « Studio sui modelli di corteggiamento negli esseri umani ».

Nei rapporti sociali l'individuo, in genere, segue un rituale cerimonioso e indossa una maschera, la più comune delle quali è il sorriso, « un sorriso che nasconde l'anima ». La maschera cade quando siamo da soli e nessuno ci vede. Un altro segno rivelatore del nostro stato psichico è il modo con cui ci presentiamo allo sguardo altrui. Ecco perché l'eccessiva trascuratezza del nostro aspetto esteriore (salvo che non sia di moda, come nei giovani di adesso) è spesso sintomo dell'avvicinarsi della psicosi, del punto, cioè, in cui non riusciamo più a controllarci di fronte agli altri.

All'altro estremo stanno, invece, gli inibiti, coloro che non riescono ad esternarsi affatto. Negli Usa, dove la pratica conta più della teoria, hanno applicato sperimentalmente la cinesica negli « encounter groups » condotti all'Esalen Institute di Big Sur in California; e analoghi esperimenti hanno avuto luogo all'Ucla Scool of Business e ai National Training Laboratories di Bethel, Maine. Il professor Schutz, docente al California Institute of Technology, ha escogitato una serie di « giochi di società » basati sul contatto fisico che hanno lo scopo di far cadere le barriere inibitrici (lo Schutz ha osservato che ad alcuni piace toccare o essere toccati, ad altri no). Il dottor Wachtel ha catalogato, infine, le « espressioni somatiche di difesa », dividendole in coscienti e inconscie, in modo che lo psichiatra possa vedere quali atteggiamenti sono associati a determinati stati emotivi. E' risultato, fra l'altro, che chi fa troppi movimenti senza esprimere un messaggio vero e proprio sarebbe un immaturo (dottor Buchheimer).

Per gli studiosi di cinesica, l'applicazione delle teorie in sede terapeutica aiuta a rendere una persona consapevole delle sue contraddizioni interiori (tra ciò che fa col corpo e ciò che dice con la bocca). E il libro conclude che se vogliamo renderci più liberi, o meglio più disponibili, dobbiamo prima di tutto capire chi vogliamo veramente essere, scoprendo quel nostro io che si nasconde dentro di noi.

F. G.

J. DUNCAN M. DERRETT: « LAW AND NEW TESTAMENT » - Darton, Loggman and Todd, London 1970, pp. 504.

L'autore esamina alcune pagine del Nuovo Testamento usando dell'Antico Testamento, della Mishnah e di ogni altra possibile fonte di conoscenza del costume ebraico dell'epoca di Cristo. Gesù si inseriva all'interno di una cultura altamente qualificata e specializzata, e determinava il suo linguaggio in riferimento alle circostanze storiche in cui esso era situato. Egli si poneva come un interprete della legge: e la stessa conoscenza della sua unica missione era esposta all'interno di una lettura degli scritti sacri. In una cultura fondata sulla legge, il diritto finiva per avere una grande importanza: le relazioni umane ne erano profondamente qualificate. Lo stesso concreto appello alla vita di ogni giorno proprio di Gesù non può essere inteso che in riferimento alla vita comune quale i libri sacri e le tradizioni la ordinavano.

L'autore non segue la storia delle forme e non ne pratica il metodo: egli parte dal presupposto che i testi evangelici ci riferiscano di fatto una storia congruente con la cultura circostante. Il Gesù ripensato all'interno della sua cultura originaria è un Gesù plausibile e coerente, fondamento omogeneo dei successivi sviluppi nel Nuovo Testamento e nella comunità apostolica.

L'autore non espone un metodo, ma offre piuttosto alcuni esempi dell'interpretazione che la sua tecnica di confronto gli permette di raggiungere. Consideriamo, ad esempio, la parabola del servitore infedele (Luca XVI, 1-8). Il Derrett ritiene che i contratti, che il fattore infedele annulla, fossero contratti usurari mascherati. Secondo i sadducei, solo i contratti formalmente usurari, cioè che stabilivano esplicitamente un interesse, potevano essere annullati in giudizio: secondo i farisei,

anche i contratti che stabilivano di fatto un interesse, ma non lo facevano risultare nel contratto, erano censurabili come usurari. La Mishnah contiene vari esempi di tipo di contratto, censurabili come usurari sia formalmente sia materialmente (questo ultimo caso era chiamato « polvere di usura »). La giurisprudenza farisea, nella forma tramandata dalla Mishnah, riteneva però che non fosse usurario un contratto non occasionato dalle necessità del mutuante. La giurisprudenza farisea stabiliva che chi aveva un po' di olio e un po' di grano poteva prendere a prestito olio e grano; un contratto che avesse materialmente (non formalmente) stabilito un interesse in materia di olio e di grano non era censurabile, neanche dalla più rigorosa giurisprudenza dei farisei come usurario se il mutuante possedeva già olio e grano. Il risultato era che i farisei, che amavano il danaro, ma desideravano rispettare la Legge, stabilivano contratti usurari nella forma di impegni a cedere grano od olio.

Il fattore infedele ha stipulato, come rappresentante (il rappresentante ebraico, lo *shaliah*, lo era a tutti gli effetti e in pienezza assoluta), dei contratti usurari.

Questi contratti non lo erano formalmente, altrimenti avrebbero potuto essere annullati in sede legale, senza portare alcun frutto al creditore: né erano soggetti alla censura dei farisei, perché probabilmente i debitori possedevano campi di grano od oliveti, anche se incapaci di fornire l'ampia quantità che il loro debito, nella parabola, aveva assunto: la quantità è secondo il Derrett un elemento probante del carattere fittizio del contratto. I contratti sono dunque assolutamente inoppugnabili. Tuttavia essi contrastano con la legge di Dio.

Il fattore lo sa: e, allo scopo dichiarato di farsi degli amici, osserva la legge di Dio fuori dal formalismo sadduceo e dalla sottigliezza farisea: annulla semplicemente ciò che era dovuto ad interesse, stabilendo soltanto l'equivalente del capitale. Egli osserva così perfettamente, a fini utilitari, la legge di Dio.

Il maestro che lo loda potrebbe essere il padrone stesso, che non osa prendere di petto un comportamento così pio: il senso della parabola si fa così chiaro. I figli delle tenebre osservano per motivi d'interesse quella legge di Dio che i pii israeliti frodano con le restrizioni e le reinterpretazioni.

E' da notarsi che il ricordo dell'attaccamento dei farisei alla ricchezza avviene nello stesso capitolo XVI di Luca, poco dopo la parabola. Al medesimo discorso appartiene, secondo il Derrett, anche la parabola di Lazzaro e dell'epulone, contenuta nel medesimo capitolo.

Questo racconto è, secondo l'autore, un'elaborazione di tipo midrashico della storia di Sodoma e di Gomorra. Abramo, che compare nel racconto, è il custode della fedeltà del popolo ebraico: Lazzaro (il nome è una rielaborazione di Eliezer, il servitore di Abramo) è il suo rappresentante e, dunque, rivive nell'israelita povero che ha diritto a essere trattato come prossimo. Epulone manca ai suoi doveri di ospitalità: egli si comporta dunque come gli abitanti di Sodoma, che nella Mishnah vengono censurati soprattutto per la loro assoluta mancanza di ospitalità. I cinque fratelli dell'epulone ricordano i cinque re dell'alleanza di Sodoma. Il Derrett nota che, in questa prospettiva, il diverso materiale raccolto da Luca nel capitolo XVI trova una sua unità, tanto più se confrontata con le fonti ebraiche, dove il problema della pratica dell'usura da parte israelita e la possibilità di un divorzio di Dio da Israele sono collegate. Nel capitolo XVI di Luca si tratta anche del divorzio.

Il Derrett fa anche notare l'affinità tra gli argomenti trattati nel capitolo XVI di Luca e quelli svolti in Deuteronomio, XVIII, 18 - XIX, 24. Ciò gli consente di formulare l'ipotesi che Luca XVI sia un midrash del testo deuteronomico risalente, forse, a Gesù. Secondo un'ipotesi della Guilding, se il Vangelo di Luca fosse stato letto in relazione al ciclo triennale di letture della Torah, il capitolo XVI sarebbe stato letto un anno assieme alla storia di Giuseppe, un anno con Levitico

XXV (usura) e un anno con Deuteronomio XXIII - XXIV (usura e trattamento dei poveri). Con ciò il Derrett rafforza le sue considerazioni sul rapporto tra Luca XVI e l'usura.

L'altro esempio del metodo e del contributo del Derrett che citiamo è il saggio sul processo di Gesù e la nozione paolina di redenzione. Paolo usa delle metafore giuridiche nell'esprimere l'opera salvifica di Gesù: redenzione da un debito originato da un peccato, riscatto da un potere ostile, garanzia del compimento di un impegno, presenza della figura del *vindex* o del *patronus*, punizione vicaria, espiazione, obbligazioni derivanti al liberato dall'atto liberatorio. Questi termini sono già presenti in Isaia LIII.

L'uso di questo linguaggio suppone però una precisa concezione della morte di Gesù. L'autore ritiene che essa sia preesistente a Paolo e che abbia lasciato traccia nei Vangeli, come espressione non solo della coscienza di Gesù, ma di quella che alla fine si impose a tutti i partecipanti del processo.

Per il Derrett, la possibilità che Gesù fosse il Messia venne presa in considerazione sin dalla riunione notturna che incriminò Gesù. Le percosse che nella riunione notturna vennero inferte a Gesù velato con l'invito a rivelare chi l'aveva colpito si fondavano su una haggadah, relativa a Isaia XI, 3, secondo cui il Messia poteva profetizzare senza vedere. Gli evangelisti notano non a caso che, proprio mentre i giudei squalificavano Gesù come Messia perché non profetizzava, il suo vaticinio sul triplice rinnegamento di Pietro si stava compiendo.

Il Derrett cerca altri riferimenti sacrificali nel racconto del processo. I trenta danari come *pretium sanguinis* non si riferiscono, per il Derrett, alle ragioni soltanto della loro erogazione: Matteo vorrebbe sottolineare a suo avviso che Gesù è stato comperato come una vittima sacrificale con una somma tratta dal tesoro del tempio. E' una situazione oggettiva che verrebbe sottolineata.

Vi è infine una certa somiglianza tra ciò che accade a Gesù durante la notte dell'interrogatorio degli ebrei, e la preparazione che la notte prima del sacrificio dell'espiazione viene fatta del sommo sacerdote (svestimenti, rivestimenti, interrogazioni). Il sommo sacerdote era una figura associata all'idea redentiva: alla sua morte venivano rimessi i delitti commessi involontariamente.

Il Derrett ritiene infine che il tema della giovenca rossa, la giovenca espiatoria di Numeri XIX, sia cautamente associato alla passione di Gesù, in alcuni dettagli della crocifissione. L'issopo è presente nei due casi: la giovenca non deve portare giogo (il cireneo porta la croce di Gesù): deve essere uccisa in presenza dei sacerdoti. La Lettera agli ebrei pone in relazione crocifissione e sacrificio della giovenca rossa (XIII, II - 13).

Soprattutto nelle parole di Gesù stesso il Derrett vede l'annuncio della redenzione e l'attesa stessa del fatto che la sua morte avvenga mediante crocifissione. Seguendo il racconto giovanneo, il Derret ritiene che l'ultima cena non sia stata la celebrazione della Pasqua ebraica, bensì l'esclusiva anticipazione della Pasqua cristiana. Gesù fu ucciso la vigilia di Pasqua, mentre nel tempio venivano ammazzati, al canto dell'Hallel, gli agnelli pasquali. Il lamento di Gesù su Gerusalemme (Matteo, XXIII, 37-39: Luca, XIII, 34-35) enuncia, secondo il Derrett, l'idea che Gesù potrà nuovamente riunire Israele sotto le sue « ali » (le braccia della croce), al canto dell'Hallel.

Un altro riferimento alla croce è visto in Giovanni I, 51, quando Gesù annuncia a Nicodemo che vedrà gli angeli scendere e salire sul Figlio dell'uomo. Vien fatto così riferimento alla scala di Giacobbe. Ma la scala in oriente dove scarseggia il legno è un tronco incrociato dai piuoli e offre così una somiglianza alla croce ignota in occidente. Ciò comporterebbe un diretto richiamo alla crocifissione.

L'affermazione di Caifa sulla morte di un uomo per il popolo ha un precedente biblico e potrebbe, secondo il Derrett, considerarsi una citazione *bona fide* della Scrittura. Il precedente è quello della donna di Abel che

raccomanda ai suoi cittadini di buttare la testa del ribelle Sheba a Joab. Con ciò il carattere sacrificale della morte del Cristo sarebbe implicito nelle stesse parole di Caifa. Così la frase detta dalla folla, sul sangue di Gesù sopra di loro e sui loro figli, avrebbe il significato del carattere liberatorio della morte del giusto. La chiave di questa concezione sarebbe offerta dalla figura di Isacco. La morte del giusto annulla i peccati del popolo e rende possibile la sua liberazione politica: è in questo contesto che Pilato agendo non più da giudice ma da governatore ordina la crocifissione; per significare che la crocifissione del giusto non pone in forse il potere di Roma. E' un'interpretazione nuova e singolare delle posizioni ebraiche nel processo.

Chi ha ucciso Gesù? I sacerdoti hanno agito in riferimento alle Scritture, il popolo nella speranza della redenzione, Pilato secondo la logica del suo ufficio.

Il processo di Gesù prepara, secondo il Derrett, la risposta paolina: Gesù è stato ucciso dalla Torah, dalla legge, perché questa non stabiliva una norma che consentisse al Messia di rivelare la sua origine divina senza essere passibile della condanna per bestemmia. Così siamo giunti dal processo alla prospettiva paolina.

Anche i testi dell'istituzione eucaristica vengono chiamati a testimoniare la prospettiva redentrice in cui Gesù visse la sua morte. Anche qui il passaggio è offerto da testi dell'Antico Testamento. Il Salmo CXVI associa le idee di coppa di salvezza, di vuoto e di morte preziosa agli occhi di Dio, un testo quest'ultimo particolarmente importante per la teologia della morte redentrice.

Il Derrett vede nella promessa di Gesù di non bere più vino (una promessa cui si atterrà sulla croce, rifiutando il vino mescolato a mirra) un voto di nazireato: un'offerta del suo corpo a Dio. Gesù introduce l'idea di nuova alleanza che i discepoli accettano bevendo la coppa: il loro atto è essenziale all'idea stessa di alleanza. Ciò li pone in parità con Gesù, come i Vangeli, in modo diverso, sottolineano. Più complesso è il tentativo del Derrett di trovare nell'identificazione pane-corpo un aggancio di idee sacrificali risalenti all'Antico Testamento. Il Derrett ritiene che Isaia LIII, 12 possa essere inteso, come affermante l'idea che il servitore di Yahvé avrebbe diviso il suo corpo come porzione di cibo derivante da sacrifici. Egli deve però suggerire, anche se non come strettamente necessaria, una lezione diversa dal testo masoretico: *atsamym* (ossia) invece che *atsumym* (forti) che è la lezione attuale.

Il testo di Marco X, 45 è per l'autore una sintesi degli insegnamenti di Gesù circa l'identità del Servo di Yahvè e del Figlio dell'uomo e la sottolineatura del carattere di riscatto *(lutron)* della sua morte.

Il libro del Derrett, concepito sulla base di una particolare preparazione nei diritti orientali, offre sia alla teologia biblica che alla teologia in generale una serie di interpretazioni che confortano quelle tradizionali.

Le congetture del Derrett possono essere discusse: è certo però che esse spesso rendono leggibili, con un metodo diverso ma con un senso non discosto da quelle tradizionali, importanti pagine del Nuovo Testamento.

D. P.

LOUIS GARDET: « DIEU ET LA DESTINÉE DE L'HOMME » (coll. Études de théologie musulmane) - Editions Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1969, pp. 528.

Nel 1948, il Gardet, assieme al padre Anawati, aveva pubblicato un rimarchevole saggio di introduzione alla teologia musulmana, che aveva particolarmente il carattere di storia del-

la teologia. Questa volta ci offre un testo espositivo dei cinque trattati classici della teologia musulmana.

I trattati riguardano rispettivamente «gli atti dell'Altissimo», «la profezia», «la promessa e la minaccia», «i nomi e gli statuti», «il comando e la difesa».

Di questi cinque trattati, Gardet ci offre la versione in linguaggio teologico occidentale e cristiano: ci parla così di libertà e onnipotenza di Dio, di profezia, di resurrezione e vita futura, di fede ed opere e, infine, del reggimento della comunità musulmana. Nell'ultimo caso un riferimento cristiano risultava così improprio da non poterlo nemmeno tentare.

Il merito del libro del Gardet è duplice. Intanto, esso adempie a una lacuna informativa, offrendoci un libro-istituzionale di teologia islamica, perfettamente accessibile a un lettore occidentale. Il secondo merito è quello di offrirci anche un quadro dei temi comparativi tra teologia cristiana e teologia islamica.

Ma l'autore è il primo a metterci in guardia contro i tentativi di convertire le analogie tematiche in similitudini dottrinali dirette. La somiglianza tra le due teologie è grandissima: eppure in tutti i punti chiave esse pongono in modo diverso i problemi che sorgono dalla tematica comune.

Il Gardet ha già messo in luce nella sua *Introduction à la théologie musulmane* le differenze che esistono tra *kalam* e teologia. Esse si radicano in una diversa concezione della fede. Per l'Islam la fede è accettazione della testimonianza che Dio da di sé stesso: viene messo l'accento sull'atto che ripete la testimonianza profetica e non viene messa in luce l'intelligibilità del contenuto dell'atto stesso. L'atto di fede islamica è l'affidamento, la sottomissione a Dio (islam). La nozione cristiana di fede è diversa. Essa consiste nell'accettare la rivelazione che Dio fa di se stesso; con ciò non solo un elemento intellettuale è implicato nell'atto di fede, ma la fede consente l'esercizio dell'intelletto nel nuovo ordine, quello divino, di modo che il divino diviene in questa luce accessibile all'intelletto.

In Islam, è la trascendenza divina, non la comunicabilità divina su cui è posto l'accento.

Paradossalmente, la teologia islamica è tutta razionale. La testimonianza divina non può essere scrutata dall'intelletto umano. Il ruolo della teologia diviene, dunque, del tutto apologetico. Si tratta di dimostrare che nessun argomento razionale elevato contro una affermazione del Corano è concludente, e che gli si può opporre un argomento razionale che sostenga le affermazioni coraniche. Il *kalam* è un insieme d'argomenti razionali negativi: è una critica filosofica della filosofia.

Le tesi teologiche elaborate in seno alla cristianità risultano alla fine tanto differenti dal kalam quanto più sembrano simili. Verrebbe ad esempio spontaneo trovare un punto di somiglianza tra l'apofatismo della teologia orientale e il senso islamico della trascendenza di Dio. Ma poi il *kalam* sostiene, sulla base di un testo coranico, che Dio può essere visto sensibilmente: il che è agli antipodi dell'apofatismo. Così si possono trovare somiglianze tra la teoria luterana della *fides fiducialis* e il senso di affidamento e di abbandono dell'Islam. Ma anche qui si raggiunge subito un punto di assoluta contrapposizione. La teologia luterana insiste sulla fiducia in Dio salvatore, in «Dio per me»: mentre l'Islam non sa nulla di questa accentuazione della relazione. Dove massime sembrano le somiglianze, là grandissime sono le diversità. Il Gardet ha trattato solo incidentalmente dell'eresia shita: il *kalam* è per lui il *Kalam* dei sunniti, il *kalam* quale si è situato nella corrente che ha di fatto prevalso nell'Islam.

Il kalam ha come caratteristica fondamentale il letteralismo, cioè l'adesione strettissima alla parola coranica. L'affermazione che tutto perisce salvo il Volto di Dio ha condotto, ad esempio, a sostenere l'annientamento universale di tutta la creazione prima del giorno del giudizio.

Questa tesi è stata una tesi caratteristica dell'asharismo, la scuola prevalente nel *kalam*, e ha finito con il sollevare vari problemi relativi appunto alla identità tra mondo creato

e mondo della risurrezione. Si tratta di resurrezione e di ri-creazione?

Le varie scuole del *kalam* muovono tutte dall'interpretazione letteralista del versetto coranico: tutto perisce, salvo il volto di Dio.

Il problema del *kalam* non è di esegesi. Su questo punto non vi è questione: il Corano non è sottoponibile ad ermeneutica. Il senso letterale immediato è l'unico valido.

L'impossibilità dell'ermeneutica esclude dal *kalam* qualunque ricorso alla dimensione simbolica del linguaggio: il linguaggio coranico è tutto realistico-descrittivo. Gli *entia eschatologica* (la bilancia, la vasca del profeta, eccetera) di cui parla il Corano nel descrivere il giudizio sono concepiti come assolutamente reali.

Ciò costituisce un punto di forza, ma anche un punto limite del *kalam*. L'assolutizzazione verbale ha costituito un termine di difesa decisivo dell'autenticità islamica, ha impedito cioè lo scivolamento nella gnosi in cui sono caduti sia i sufi che gli sciti, quelli cioè che hanno cercato un rapporto tra la parola coranica e la filosofia. La gnosi è rimasta così laterale all'Islam, fuori del suo filone principale, difeso da questa siepe eretta contro ogni interpretazione del testo. Ciò ha d'altro lato reso impossibile il formarsi di una vera disciplina razionale e ha così reso alla fine chiuso e sterile il *kalam*, impedito nella formulazione stessa di nuove ipotesi teologiche dello sbarramento imposto all'ermeneutica.

Avvertiamo questo limite soprattutto nell'escatologia. Il *kalam* con Ghazzali ha dovuto fare qualche concessione alla tradizione filosofica ed ammettere la spiritualità dell'anima, la sua sopravvivenza al corpo, almeno sino all'annientamento universale. Ma qui il cammino è stato particolarmente lento.

Dal Corano il kalam deduce il concetto di Dio unica causa. Dio crea gli atti umani, buoni e cattivi: buono è ciò che Dio vuole buono, cattivo ciò che Dio vuole cattivo. Questa è la linea di pensiero dominante nel kalam cioè la linea asharita. Dio dà ad ogni uomo il suo statuto di fedele o di infedele, di peccatore e di giusto. Egli è causa esclusiva degli atti come dell'essere. Contro gli asharitì, la linea più antica muztalita manteneva la causalità umana e l'oggettività del bene e del male: gli atti umani non sono puramente dipendenti dalla decisione divina. Ma il *kalam* si è elaborato contro la linea dei filosofi: ed è per questo prevalsa la linea asharita, che ai *falasifa*, ai filosofi non concedeva nulla. Vero e buono dipendono non dalla natura della cosa, ma dalla volontà di Dio. Così al limite ogni obiezione razionale al Corano era vinta in partenza: bastavano le argomentazioni dello scettico, o un problematicismo assoluto per porre in discussione qualunque affermazione della ragione, e lasciare così che il testo coranico decidesse tutto sulla base di un letteralismo estremo.

Il problema che il libro del Gardet oggettivamente pone è quello del rapporto tra il Corano e il tipo di esegesi che ha prevalso tra i musulmani. E' evidente il rapporto di valore che esiste tra la tradizione sunnita ed il kalam asharita ed il testo coranico: in sede di tradizione e in sede di kalam si è difeso il senso della trascendenza di Dio da ogni sincretismo gnostico. Ma le tesi dottrinali che oggi costituiscono il kalam ed hanno avuto tanta parte nella configurazione dell'islamismo storico esauriscono il significato del Corano?

Il *kalam* fondato sul letteralismo ha comportato una esigenza difensiva verso un pericolo storico, lo stesso contro cui l'occidente cristiano reagì con la *Summe*. Questa reazione è stata però definitiva e ha bloccato l'Islam in un tipo storico determinato.

Il razionalismo occidentale ha finito coi darci la critica biblica e alla fine la riscoperta della concretezza storica della Bibbia: non dovrebbe accadere oggi qualcosa di simile per il Corano? Da un punto di vista teologico, una teologia dell'Islam fondata su un approccio diretto del Corano da un lato e sull'apprezzamento del ruolo storico dell'islamismo dall'altro avrebbe certo un cammino fecondo.

G. B. B.

GIUSEPPE PREZZOLINI: « CRISTO E/O MACHIAVELLI » - Introduzione di O. Principe, Rusconi editore, Milano 1971, pp. 157.

C'è chi ha fatto l'accostamento fra *Gli uomini e le rovine* di Julius Evola e questo saggio del Prezzolini come libri d'attrazione per le giovani generazioni con tendenza all'estremismo di destra. Senza entrare in merito all'etichetta politica, ammettendo alcuni punti di contatto fra i due autori, constatiamo tuttavia che il libro del Prezzolini raccoglie, con l'aggiunta di due conferenze tenute nelle maggiori città italiane e negli Stati Uniti, una serie di articoli accettati, nell'arco di tempo di circa dieci anni, da giornali di orientamento ideologico diverso.

Senza toni enfatici ma con un linguaggio dimostrativo, quale si addice all'intellettuale problematico che è il Prezzolini, il contenuto si rivela ricco di spunti, coerente, e con frasi a effetto volte ad attingere punte estreme di rottura.

Ciò premesso, il nocciolo della tesitura si riassume nel visualizzare l'alternativa di una scelta — per l'autore senza soluzione conciliatoria — ra realtà politica, rappresentata dallo tato, e l'etica cristiana; discorso che rova un punto di riferimento inteessante nei pessimismi di Agostino un santo filosofo) e del Machiavelli un filosofo non-santo), soprattutto 1 relazione alla libertà individuale ispetto alle esigenze del bene colttivo.

Comunque sia, « lo Stato non può ssere cristiano perché è fondato sul rincipio dell'utile e della nazione, e cristianesimo sul sentimento delamore e dell'universalità » (p. 27). a nascita delle nazioni è accompaata da guerre, violenze e lotte fraicide, per cui le oligarchie al potere n sarebbero che bande di ladroni di assassini i quali, preso possesso del vertice, legalizzano i loro crimini e rafforzano con nuove leggi la loro autorità. A questo punto entrano in funzione l'esercizio della giustizia e l'osservanza di un codice, dal rispetto dei quali dipendono la stabilità e la struttura di uno Stato. Tuttavia, anche quando, avallando gli alibi morali, il fine comune viene identificato nel bene comune, a causa della « corrotta » (Agostino) e « ferina » (Machiavelli) natura degli uomini, lo Stato organizzato è destinato a dare cattivi risultati senza un governo forte. Ogni legge morale, ogni principio economico, ogni regime politico rimangono, infatti, ingolfati nella cattiveria, nell'egoismo, nella malafede della natura umana. Gli angeli, dice l'autore, non hanno giudici, tribunali, poliziotti o prigioni.

Lo Stato, perciò, nasce come *rimedio* alla cattiveria degli uomini: « senza Stato noi ci mangeremmo vivi » (p. 39). Non solo, lo Stato, nato nella violenza, per sopravvivere sul piano internazionale deve continuare sulla via della violenza di fronte alla minaccia degli altri Stati, e quindi adottare una politica conseguente, « dimenticando la morale cristiana, anche se coloro che dirigono sono personalmente credenti e cristiani... se non lo facessero, i loro Stati sarebbero sorpassati e vinti » (p. 43). La molla che spinge gli uomini all'azione è la « libido dominandi », dice Agostino, non sono ragioni economiche o di classe la causa prima delle guerre.

Per il Machiavelli, come noto, la politica supera la morale se si giustifica come attività in favore della patria, cioè del bene comune.

Chi preferisce la pace è sufficiente che si sottometta al nemico, ne diventi schiavo e speri nella sua misericordia. Ma chi sceglie la pace deve rinunciare a vedere giustizia perché per ottenere giustizia bisogna opporsi alla prepotenza dei forti: è questo il concetto base che l'autore espone nel commento ad un discorso di Paolo VI e ai risultati del concilio ecumenico.

Agostino, che giustifica la guerra in quanto « fatto di natura » — e cioè

di natura creata così da Dio — che convalida la gerarchia (il soldato deve obbedire al suo comandante, il soldato che obbedisce agli ordini è sempre innocente), che concepisce la offesa punitiva contro uno Stato minaccioso o malvagio in quanto « necessità per i buoni » di avere la meglio sui cattivi per il trionfo della giustizia, si troverebbe quindi in linea con il Machiavelli, il quale attribuisce alla guerra una funzione catalizzatrice delle virtù dei cittadini e delle loro qualità migliori, mentre il pacifismo costituisce un incentivo allo sfogo delle tendenze inferiori dell'uomo, poiché « il benessere corrompe e le privazioni rafforzano l'uomo » (pagina 87).

Il Machiavelli viene messo all'indice dalla Chiesa quando accusa il cristianesimo di avere sovvertito l'equilibrio naturale spostando il mondo pagano da una situazione di forza a una di debolezza e di avere messo in discussione la validità del concetto legittimo del « bene comune » e la subordinazione dell'interesse individuale all'interesse della patria.

Analizzando, in altra parte, il problema sociale, il Prezzolini afferma che il cristianesimo umanitario è una utopia e che Cristo non fu affatto un socialista, come vorrebbero fare intendere i nuovi esegeti dei Vangeli.

« L'amore per il prossimo non significa rivendicazione economica bensì amore di Dio e il termine giustizia si riferisce non a una virtù sociale ma alla santità; e il suo appello è interamente irrazionale » (p. 125). La vera rivoluzione cristiana è la rinuncia ai valori mondani non un messaggio sociale, anzi Cristo dispregia tutti i valori sociali, famiglia e lavoro inclusi, in quanto ostacoli al Regno celeste, perché gli interessi personali sovente turbano e sviano le decisioni morali. Cristo chiede la « trasformazione individuale » non il miglioramento della posizione sociale; e il fallimento della società anarchica del cristianesimo delle origini ha dimostrato che una società di « santi » è impossibile e il mondo non la permette.

Secondo l'autore, l'urgenza del cristianesimo, avviato verso la realizzazione del suo sogno, costituisce un richiamo eterno per gli uomini, sempre che la Chiesa (« guardando storicamente le cose, la Chiesa cattolica ha passato momenti assai più brutti del presente, ed anzi mi pare che non sia stata tanto in cima alle speranze umane, alla stima degli avversari, al rispetto dei dissidenti, come oggi » [p. 132]) superi il tentativo di un rinnovamento in aderenza ai tempi.

F. G.

JOHN MC INTYRE: « THE SHAPE OF CHRISTOLOGY » - SCM Press, London 1970, pp. 180.

Il libro è un saggio di epistemologia teologica, applicata alla cristologia. La discussione non avviene in riferimento a posizioni epistemologiche elaborate fuori della teologia, ma solo in riferimento alle posizioni di epistemologia teologica elaborate esplicitamente o supposte implicitamente all'interno della teologia.

A due posizioni epistemologiche formali soltanto viene fatto accenno: alla tradizionale posizione dell'analogia (in senso scolastico: non viene trattata la questione dell'*analogia fidei*, né le tesi di Barth al riguardo) e alla teoria del linguaggio religioso di Jan Ramsey.

Quest'ultima teoria è criticata anche se il suo riferimento rimane presente nel corso del libro. Il linguaggio teologico non può essere contenuto nei limiti di una metafora di tipo particolare: occorre supporre una positiva affinità tra il linguaggio usato e la realtà connotata, ciò che è proprio del concetto di simbolo.

Il simbolo ha una sua univocità di tipo particolare: il simboleggiato non ha la medesima natura del simbolo, ma ciò che viene indicato nel simbolo

è presente nel significato positivamente, e tocca la realtà sostanziale del significato. Le deduzioni che se ne possono trarre debbono però tenere conto della diversità del simbolo e del significato. La realtà divina può essere espressa in parole che la connotino direttamente e non simbolicamente (il Mc Intyre ammette la possibilità di un linguaggio proprio per le realtà divine pur limitandolo con il Tillich al termine di Essere), e può così sorgere il linguaggio teologico razionalmente operabile.

I termini di divinizzazione o di grazia possono indicare in un linguaggio teologico il contenuto di numerosi simboli scritturali.

Il problema del linguaggio teologico è il problema che il Mc Intyre si pone: come dal linguaggio simbolico si può passare al linguaggio teologico.

Il modello teologico è per il Mc Intyre una proposizione di carattere razionale, trattabile come tale e dunque suscettibile di operazioni razionali. Questa è la sua natura.

Il suo valore è relativo al dato teologale che è chiamato ad interpretare (Scrittura, Credo ecclesiale, eccetera). I modelli che vengono esaminati sono modelli teologici relativi alla cristologia. La cristologia è particolarmente importante perché è proprio nella cristologia che la natura del modello teologico è più radicalmente implicita e discussa.

In che modo una proposizione umana può avere il suo diretto significato in una realtà divina è un problema identico al modo in cui una realtà umana può essere conservata come tale eppure essere fatta propria di una divina. In altre parole: il Cristo pone alla radice ed è l'unica possibile chiave di soluzione del problema del linguaggio teologico.

L'autore discute così tre modelli cristologici: quello espresso dal dogma di Calcedonia, il modello psicologico e il modello della rivelazione.

E' notevole il fatto che l'autore sembri ignorare sia l'approfondimento del dogma di Calcedonia compiuto dal Costantinopolitano secondo, sia tutta la controversia monotelita. Il risultato è che egli sembra continuare a tradurre ipostasi con coscienza. Ipostasi non significa, nella tradizione che risale ai Cappadoci, coscienza: significa formalmente individualità. L'autore ha ragione di ricordare che la logica aristotelica fu il patrimonio comune dei vari partiti teologici, sia in riferimento al problema trinitario che a quello cristologico: ma la *proté usìa* aristotelica non indicava la coscienza. Era su un piano logico che avveniva quella distinzione, da cui procedeva poi il piano che fu detto metafisico. Semmai, in questa prospettiva la coscienza faceva parte della *deutera usìa,* cioè di ciò che era predicabile della sostanza.

Il problema della coscienza di Cristo e della sua unità è del tutto diverso da quello posto e risolto dal dogma di Calcedonia.

L'autore è alla ricerca di una formula che gli consenta di mantenere l'unità della coscienza in Cristo e al tempo stesso di salvare la sua umanità. Ciò non gli pare consentito dal dogma di Calcedonia: l'unità dell'ipostasi implica a suo avviso l'esistenza della sola coscienza divina e dunque distrugge di fatto l'umanità di Cristo. E d'altro lato la versione nestoriana sacrifica l'unità del Cristo alla autenticità della sua umanità.

Il libro naufraga dunque per la mancanza di approfondimento del significato autentico del dogma di Calcedonia e dell'autentico significato che il termine ipostasi riveste in quel contesto.

Ciò non toglie che l'autore abbia ragione nel dire che il dogma di Calcedonia propone problemi teologici ancora non risolti, in particolare con riferimento alla distinzione tra ipostasi e natura. Ad esempio: in che modo la trascendenza dell'ipostasi è compatibile con l'integrità della natura?

I due modelli che l'autore affianca a quello di Calcedonia non sembrano ad esso alternativi. Il problema della psicologia del Cristo è un problema autonomo. Non esiste dunque un problema o modello psicologico come alternativa al modello di Calcedonia.

Il modello della rivelazione è quello offerto da Barth. L'umanità di Cristo rivela l'umanità di Dio. Ma questa formula rischia di non rendere conto a sufficienza della realtà di Cristo, proprio in quanto persona: e di eliminare la mediazione che la persona del Verbo pone tra natura umana e natura divina.

Questa ricerca di epistemologia teologica riferita alla cristologia, per quanto ricca di problematica e di spunti qualificati, non ci pare dunque aver raggiunto il suo effetto.

D. P.

KARL RAHNER: « ECRITS THÉOLOGIQUES: MONDE MODERNE ET THÉOLOGIE » - Traduction de R. Givord et de H. Bourbolon, Desclée de Brouwer - Mame editions, Paris 1970, pp. 174.

Questi saggi sono riuniti perché hanno ad oggetto la teologia delle realtà secolari. Il tema unitario che ricorre in saggi che hanno per oggetto l'attualità teologica (la secolarizzazione, l'umanesimo cristiano) o la pratica ecclesiastica (l'attività caritativa della Chiesa) o la teologia della storia (la «nuova terra», il compimento del mondo), è quello della funzione che la Chiesa e la teologia hanno relativamente alle realtà sociali. La posizione pregiudiziale di questi saggi è che tale compito della Chiesa esiste, ma che lo si deve distinguere dall'ufficio magisteriale della Chiesa. Esso deve essere concepito come un compito secolare, tendente a garantire la secolarità delle realtà storiche. La Chiesa ha il suo compito secolare nell'eliminazione della tentazione, implicita nelle varie espressioni delle realtà secolari, da porsi come assolute. La funzione secolare della Chiesa consiste in una continua contestazione del carattere totale che tendono ad assumere i movimenti sociali. La Chiesa è la testimone che vi è sempre una ulteriorità per rispetto al dato storico.

La società è per il Rahner segnata dalla concupiscenza. Per concupiscenza l'autore intende l'impotenza dell'uomo a raccogliere il pluralismo interno delle sue dimensioni e delle sue tendenze in un unico atto di libertà. Questa impossibilità dell'uomo è la struttura stessa della realtà sociale: il pluralismo storico oggettiva questa dimensione antropologica, che è una categoria della condizione storica.

La situazione sociale dell'uomo può dunque essere descritta come concupiscenza, nel senso e nella figura che ne ha dato il concilio di Trento. La concupiscenza inclina al peccato: ma il peccato consiste proprio nel peccato d'« integrismo », nel voler cioè ricondurre la storia ad una dimensione unica. In un saggio sulla Trinità, Rahner ha scritto che l'esistente di per sé è multiplo: ha cioè ricondotto la molteplicità non alla concupiscenza, ma alla natura stessa dell'esistente. Sono le due posizioni omogenee? Ma in che senso, se la pluralità è una dimensione dell'essere, può essere anche una conseguenza del peccato? Se l'unità non appartiene all'esistente, come la sua perdita può essere una situazione identificabile con la concupiscenza insegnata dal concilio di Trento?

Pensato il pluralismo come una dimensione intrinseca della storia non è possibile una produzione globalmente vera all'interno di essa. Qualunque descrizione del reale non può allora essere che pensata come una descrizione della posizione del singolo nel reale: il pluralismo delle dottrine è implicito nel pluralismo del reale inteso come una dimensione costitutiva non riferibile all'unità. La Chiesa non può perciò assumere relativamente al dato sociale posizioni morali, ma deve elaborare delle posizioni di orientamento pratico, aventi carattere di proposte concrete e operative.

Per Chiesa il Rahner intende qui anche la gerarchia, essendo a suo avvi-

so importante che la Chiesa agisca come unità (ciò è importante anche nella teologia politica di Metz che tanto deve agli orientamenti qui esposti). La gerarchia non deve agire su piano sociale e secolare, in modo magisteriale, ma soltanto in quanto concretamente capace di essere il leader dei fedeli, di determinare un consenso di essi.

Questo consenso agisce come mezzo di intervento pratico. La Chiesa appare come un gruppo di pressione che ha il suo titolo di legittimità nella sua stessa forza politica, nella dimensione secolare pratica che riesce a inglobare. Il Rahner non stabilisce linee teoriche che distinguono gli spazi di intervento tra Chiesa e Stato e gli altri organismi della società civile. Qualunque obiettivo può essere assunto in linea di principio dalla Chiesa e uno Stato pluralista non ha qui nulla da obiettare. Invece la Chiesa ha diritto di obiettare ad un comportamento dello Stato, perché essa ha la funzione di relativizzazione degli umanismi secolari, di costante messa in guardia contro il pericolo dell'assolutizzazione. Il potere negativo della Chiesa non può essere contrastato, quello positivo non può essere limitato. Abbiamo così una Chiesa secolarizzata, ma poderosamente clericale, che assume per sé sia il privilegio della critica che il diritto illimitato di intervento.

Alla base degli interventi della Chiesa sta per il Rahner una nuova disciplina, che ci sembra una sorta di versione ecclesiastica della sociologia. Questa nuova disciplina è chiamata dall'autore, pur con qualche riserva dell'opportunità di tale denominazione, «cosmologia ecclesiologica pratica».

Essa consiste nella ricerca e nell'interpretazione dei dati relativi alla dinamica storica ed è la base dottrinale per i giudizi profetici della gerarchia, cioè per l'elaborazione di quelle direttive pratiche (la lotta per l'Onu, la proposta di percentuali di bilancio devolute allo sviluppo, eccetera) che debbono essere poi concretamente proposte ai fedeli. Abbiamo così un completo tentativo di condurre la teologia ad accettare la sostituzione della morale con la sociologia. Possiamo ritrovare qui le costanti della teologia del Rahner, e dunque in particolare quella sul carattere trascendente dell'elemento fondante della essenza umana. Questo elemento fondante è visto come un elemento intrinseco al processo della conoscenza e della volontà e quindi come un momento immanente. E' sulla base di questa dottrina che si elabora la cristologia rahneriana e dunque la sua teologia della grazia. Il momento conoscitivo e quello pratico umano implicano un momento trascendente e infinito come condizione intrinseca della loro stessa specifica struttura e della loro operazione.

E' un merito del Rahner di aver approfondito la ricerca sulla relazione costitutiva di Dio con l'uomo. Ma il rischio di questa linea di ricerca è appunto quello di compromettere la distensione intrinseca tra natura divina e natura umana. La linea di relazione non è qui più cercata nel rapporto delle persone increate con le persone create, ma in quella della coimplicazione delle nature.

In questa posizione la gratuità della grazia e la sua diversità per rispetto alla natura rimangono di difficile motivazione. L'essenza della creatura è apertura verso il libero amore di Dio, dice il Rahner. Ma questa definizione vela con le parole ciò che essa veramente implica. La natura umana è vista come non definibile, cioè non avente altra definizione che quella della relazione all'amore di Dio. Vista solo con la categoria della relazione, prescindendo interamente da quella della sostanza e dell'essenza, la natura umana non dice alterità per rispetto alla natura divina.

La natura umana viene così posta come conoscibile solo a partire dalla natura divina. E al tempo stesso che si annulla l'espressione di un'essenza umana, si dice che essa è apertura a qualcosa che di per sé è gratuita e inattesa. Viene così escluso un compimento immanente della natura umana e affermato il solo compimento trascendente. Per il Rahner, « un esistente trascendente spiritualmente per

la conoscenza e la libertà non ha alcun compimento immanente ». Ma negare con l'autore il compimento immanente, soggettivo, la perfezione sempre dinamica della realtà umana compiuta nell'unione al Verbo, è negare la specificità propria dell'uomo.

Le difficoltà che il Rahner incontra nel formulare la distinzione tra Chiesa e mondo sono un riflesso della difficoltà che la sua teologia ha nel formulare la differenza tra la natura umana e la natura divina. L'aver posto la relazione uomo-Dio a livello delle nature e non al livello delle persone genera delle difficoltà in tutti i punti che richiedono una precisa distinzione tra la natura e la grazia, e tra la Chiesa e la storia.

Tali limiti non si avvertono in taluni saggi come quello sul concetto d'avvenire o quello sulla nuova terra, che sono meno legati alle tesi costitutive della teologia di Rahner.

G. B. B.

ERICH PRZYWARA: « FILOSOFIA E TEOLOGIA DELL'OCCIDENTE » - Traduzione di G. Poletti, Città Nuova editrice, Roma 1970, pp. 74.

Concentrato di idee e di piani sintetici fra i quali, in un primo momento, ci si orizzonta a fatica, dovendo soffermarsi spesso sulle parole e meditarle per agganciare il filo del discorso. Ma una volta afferrato il linguaggio, si apprezza tanto l'acutezza del pensiero quanto l'esposizione stringata.

Lo spirito dell'occidente, nel quale convergono ogni filosofia e ogni teologia del nostro tipo di civiltà, contiene, per l'autore, una vocazione precisa, che è ontica e, nello stesso tempo, improntata dal lato reale-logico. Il trauma interiore dell'occidente si rivela nell'arte con l'antitesi fra classicismo e romanticismo; si manifesta con una particolare attitudine politica — l'autore la definisce categoria fondamentale — alla creazione di un impero (« estremamente chiaro nei suoi tre momenti culminanti: con Augusto, con Carlomagno e con Carlo V » [p. 14]); nel pensiero, con il suo accomodamento sistematico fra l'assoluto e il dialettico, che cerca di comporre in un equilibrio di confronti; e infine con il costante tentativo di soggiogare l'infinità cosmica in formule accessibili.

Alla luce di queste manifestazioni, l'occidente e l'oriente non si trovano affatto in antitesi se non per motivi puramente geografici che identificano l'oriente con l'estate, e la levata del sole, e l'occidente con l'inverno e il tramonto del sole. Secondo questo concetto, tuttavia, l'occidente avrebbe una preminente realtà fisico-geografica in quanto « zona centrale », ovvero terra di passaggio fra l'Asia e l'Africa (il simbolo romantico della visione di Hölderlin) e come punto di riferimento delle grandi migrazioni dei popoli asiatici, una minaccia costantemente ripetuta attraverso i secoli.

Il segno dell'Asia si esprime per l'occidente come limite del dato reale-logico nel mito, radicato nella stessa cultura occidentale, della « madre Asia ». Poi, nella sua componente storica, l'oriente limita politicamente l'occidente in quanto manifestazione di stato monolitico (mongolico, tartarico o cinese) cui tendono ad assomigliare gli imperi occidentali. Infine, il pensiero occidentale trova il suo limite nel fatto che l'uomo « non si sa semplicemente costituire come cosmo chiuso, ma si costituisce sempre e solo sopra lo sfondo del cosmo o entro il cosmo » (p. 19), come appariva già in Platone e Aristotele.

Obbedendo al suo naturale elemento di espansione, il grande occidente si traduce in un momento globale, incentrato sulla realizzazione del mondo unito, con l'occidente quale sua forma interiore, in un rapporto cosmico che inaugura uno spirito universale. «La» o « il » fine dell'occidente sono quindi,

secondo l'interpretazione dell'autore, sia un cessare che un adempiersi del Logos (in quanto Cristo) nel mondo (in quanto Maria).

Lo specchio fedele dello spirito dell'occidente è la sua filosofia, caratterizzata da una costante, attiva ricerca metafisica che si converte facilmente in assoluta funzionalità, come accade in Descartes, Pascal, Lessing e Kant.

La filosofia dell'occidente segue il suo itinerario attraverso tre momenti formali e metodologici che sono l'intuizione fondamentale *(philosophumenon)*, il sistema (o ordinamento sistematico dei concetti) e infine l'aporia (l'io in imbarazzo davanti all'inaccessibilità).

Questo processo si rivela evidente nel soggetto trascendentale kantiano, in cui « si trova il senso, il limite e il fine della filosofia dell'occidente » (p. 27). E' un movimento, pertanto, che parte dal cosmo (ancora punto centrale dei presocratici) e arriva all'uomo. L'autore illustra questo passaggio analizzando in succinto l'essere di Parmenide (apollineo) e il divenire di Eraclito (dionisiaco), l'*eidos* platonica e la *morphé* aristotelica, la teogonia di Plotino (luce superiore) e la teogonia della Stoa (legge superiore), l'interpretazione della scolastica e la critica hegeliana, per approdare, dopo la splendida impennata di Kierkegaard, alla notte del nulla di Heidegger e alla regione del puro inconscio di Hartmann.

Il limite della filosofia occidentale sta nel *mythos* del dualismo tra mondo inferiore e mondo superiore, nella sua corsa suicida dall'intuizione fondamentale all'aporia, nel suo ristretto carattere antropologico, laddove il crollo dell'ideale si manifesta con l'esistenzialismo.

Invece la teologia occidentale, che procede in senso inverso in quanto agganciata alla Rivelazione, investe il mistero dell'incarnazione della Parola di Dio nel suo nesso intimo con le Scritture, « dal mistero della creazione, al mistero della redenzione e al mistero del compimento finale » (p. 44), attraverso l'azione dello Spirito Santo. Rivolto all'Essere cosmico, l'uomo partecipa all'Essere divino: quale essere creaturale riceve la « sua ultima *eidos*, quale essere da Dio, in Dio e diretto a Dio » (p. 48), base della teologia che va da Agostino ad Anselmo di Canterbury e a Tommaso.

L'occidente si riscatta, pertanto, nella scelta di una libera elezione di Dio, per cui il suo senso carismatico si avvale dell'*esilio* in Cristo, o rinuncia ai valori mondani, dell'*unione* con il « Corpus Christi », cioè nella Chiesa, della *strumentalità*, ovvero della missione della salvezza nel mondo.

Il limite del carisma dell'occidente sta invece nel capovolgimento di questi valori che sono rispettivamente la dispersione profana, la divinizzazione secolarizzata e la critica distruttiva.

Per il Przywara, comunque, « il sogno dello spiritualismo occidentale si compie proprio in quest'ora » di rottura e di negazione, in cui dalle rovine « viene alla luce non lo spiritualismo di uno spirito del mondo, bensì lo spiritualismo dell'effettivo e reale Spirito Santo » (p. 74).

F. G.

HEINZ ZAHRNT: « DIEU NE PEUT PAS MOURIR » - (Contre les faussis alternatives dans l'Eglise et dans la société) - Traduit de l'allemand par A. Liefooghe, editions du Cerf, Paris 1971, pp. 286.

Possiamo considerare questo saggio come il tentativo di recupero di un *usus theologicus* della ragione, dopo la teologia esistenziale e la teologia radicale. Il libro dà più volte come acquisito un presupposto della teologia esistenziale, e cioè che qualunque mediazione cosmica tra l'uomo e Dio è un mito.

Mitologico è per la teologia esistenziale una visione legata alle religioni

pagane, che usano, per esprimere il divino, la terminologia spaziale di « sopra » e di « sotto », e quindi legano l'espressione del messaggio cristiano a categorie ad esso spurie. Questo patrimonio della teologia esistenziale bultmaniana è di fatto assunto dallo Zahrnt. Possiamo considerarlo espresso chiaramente quando si afferma che Dio inteso come essere personale perfetto che governa tutto dall'alto ha cessato per noi d'esistere: questo è a un tempo il risultato della rivelazione di Cristo e del razionalismo. Ciò che qui è respinto è la categoria di Dio « sopra » il mondo e « non implicato » nel mondo.

Lo Zahrnt non chiarisce se questa immagine di Dio è semplicemente inadeguata oppure falsa. Egli ritiene che il linguaggio religioso tradizionale superato non si ferma a esaminare la verità che contiene.

Lo Zahrnt rifiuta, con tutta la tradizione protestante, la teologia naturale. Da Lutero a Barth, a Bultmann, gli argomenti possono essere diversi, ma una comprensione di Dio mediante il cosmo (proprio quella più tradizionale, così chiaramente supposta nella Bibbia) rimane esclusa.

La realtà che può valere come punto di partenza per raggiungere il divino è soltanto l'uomo e il mondo umano. Dio è implicato nell'uomo. Questo è il tipo di apologetica che l'autore sviluppa e, in questo quadro, espone i suoi argomenti. Questo metodo viene da lui definito metodo di verificazione. Il metodo di verificazione si fonda su questa affermazione « paradossale »: l'esperienza di Dio è contraria all'apparenza del mondo, ed è tuttavia nell'esperienza stessa del mondo che essa deve dimostrarsi vera. Tuttavia lo Zahrnt nega che il suo punto di partenza sia meramente antropologico e afferma che esso si fonda sulla testimonianza che Dio ha dato su se stesso in Gesù di Nazareth. Per tale ragione, afferma l'autore, questo metodo di teologia empirica o di verificazione è rigorosamente teologico. Lo sforzo dell'autore è soprattutto quello di concretare le affermazioni bibliche nel linguaggio d'ogni giorno, di ritrovare la tematica biblica all'interno dell'esperienza quotidiana. Il rischio è che non si tratti di una traduzione, ma di una riduzione.

Così l'« essere sotto la Legge » significa essere inseriti nella storia, essere imprigionati nel condizionamento sociale con le sue necessità: così, ad esempio, vivere nell'età scientifica e tecnica, vivere tra i russi e gli americani e insieme ai cinesi, fare cose che riteniamo malvagie e, infine, morire.

L'espressione « creati e conservati da Dio » non si riferisce al racconto biblico della creazione. Essa indica, invece, il sentimento che l'uomo non costruisce la sua vita, ma che la riceve, che egli non si è posto nel mondo, ma che vi è stato posto... L'« esodo » significa, dal punto di vista biografico, la pubertà, l'apprendimento, l'andata in pensione e la morte; dal punto di vista sociologico, la trasformazione costante dell'ordine economico-sociale; dal punto di vista della storia delle idee, l'illuminismo che, secondo l'espressione kantiana, significa l'uscita dell'umanità dallo stato minorile. « Fare penitenza » corrisponde oggi al senso di responsabilità collettiva. E così via. Le influenze di Schleiermacher e di Tillich sono visibili in questo ricorso al sentimento di dipendenza e nel porre il divino come implicato nell'esperienza umana.

Tuttavia gli esempi di questa teologia empirica e concreta ci sembrano piuttosto riduzioni di espressioni teologiche a esperienze comuni in un quadro qualificato da ideologie razionaliste che versioni contemporanee del contenuto autentico che la Scrittura intendeva con le espressioni così tradotte.

Ciò appare ancora più chiaro nel capitolo sulla preghiera. Per lo Zahrnt, la preghiera pagana e la preghiera cristiana sono radicalmente diverse. In apparenza, ambedue chiedono qualcosa alla divinità. Ma la preghiera cristiana può raggiungere la sua autenticità solo se reinterpretata. Anche qui l'autore ricorre al dato storico quale quadro discriminante di lettura e di interpretazione.

Noi non possiamo più, egli dice, conservare la preghiera come l'ultima isola soprannaturale nell'oceano della realtà: non ci è possibile parlare di fine del soprannaturalismo e della trascendenza, e continuare ad attendere dall'alto degli interventi diretti di Dio.

L'autore afferma però il valore della preghiera di domanda. La sua tesi è la seguente: l'intenzione ultima della preghiera di domanda non è l'attesa di un soccorso dall'alto. Non è la volontà di Dio che cambia con la preghiera, è la volontà dell'uomo che la preghiera di domanda muta, in modo tale che l'uomo si abbandona con i suoi desideri alla volontà di Dio.

Non si comprende se nella visione dell'autore Dio sia inteso come un soggetto attivo, operante, dinamico che sta di fronte all'uomo o non sia piuttosto interpretato come il fondamento e la profondità dell'uomo.

Dio non sta mai, in questa visione, di fronte all'uomo, ma sempre all'interno di lui, non si distingue mai concretamente e sperimentalmente da lui. Per una teologia empirica ciò è paradossale: tutto è ridotto all'esperienza interiore. Riprendendo l'immagine di Camus, lo Zahrnt paragona l'uomo moderno a Sisifo, che ogni mattina spinge su per l'erta la medesima pietra, verso il medesimo precipizio, per riprendere poi ogni giorno il suo lavoro. Secondo l'autore l'uomo che dice « Dio » o che sospira solamente dal profondo del cuore (il che rende pleonastica l'invocazione) ha cessato d'essere Sisifo. Vorremmo domandargli se continua a rivoltare il masso.

In questa prospettiva è la relazione costitutiva che l'autore vede tra Dio e l'uomo una vera relazione? Perché sia vera, occorre che i due termini siano altrettanto mutualmente implicati quanto reciprocamente distinti. Se è facile vedere nello Zahrnt la mutua implicazione tra Dio e l'uomo, è difficile vedere la reciproca distinzione.

L'autore ha anche affermato che il suo approccio è veramente teologico, perché considera non l'uomo semplicemente, ma Cristo. E tuttavia, non è Cristo qui ridotto all'uomo? Per lo Zahrnt la cristologia è sufficientemente espressa quando si dice con Paolo « Dio era nel Cristo ». Tutto il resto è speculazione teologica. Ma, per l'autore, la figliolanza di Gesù per rispetto al Padre è data dal fatto che egli osserva pienamente il primo comandamento, che egli teme Dio e confida in lui sopra ogni cosa. Questo però può essere detto d'ogni uomo che imiti Cristo. E allora dov'è la differenza tra cristologia e antropologia? Per lo Zahrnt, la resurrezione di Cristo significa soltanto « che sulla sua tomba non cresce l'erba », che egli è una presenza, almeno problematica, anche dopo la sua morte. Ma ciò può essere detto di ogni uomo noto, non costituisce una differenza.

Il problema per lo Zahrnt non è distinguersi dai teologi della morte di Dio: lo fa, ed egregiamente. Il problema è quello di sapere se il suo concetto di Dio è quello biblico e cristiano oppure no.

Si può approvare la critica per la verità facile al chiacchiericcio di tanti mostri sacri della teologia. Può dar gusto trovare un autore, tedesco e protestante per di più, che dà dell'idiota a Moltmann, cioè alla madre ecclesiastica della teologia della speranza, quando questi afferma che il compito proprio dei cristiani, nel caso di una guerra rivoluzionaria, sarebbe quello di parteciparvi, cantando e danzando sulle barricate.

Può far piacere sentire rimproverare la vacuità sociopolitica della teologia politica e castigare l'astratto parlare del Metz. Ma ciò, se raccomanda il nostro autore a tutti coloro che ritengono ortodosso qualunque scritto dica male dei luoghi comuni della teologia secolarizzata (anche a quegli editori laici italiani che amano libri politicamente conservatori, ma non ortodossi), non fa del suo libro un superamente della teologia radicale, non lo colloca in un diverso orizzonte. Lo rende semplicemente un libro di polemica all'interno di un quadro culturale e spirituale che è identico a quello dei suoi avversari.

G. B. B.

RENEE CASIN: « I GUASTATORI DELLA FEDE » (Dal neutralismo all'apostasia) - Traduzione di L. Bacchiarello, Borla editore, Torino 1970, pp. 187.

Il motivo per cui è stato scritto questo libro ce lo dice l'autrice a pagina 99: « Ci troviamo ai nostri giorni al centro di una ondata di persecuzioni come la Chiesa non ne aveva più conosciute da Diocleziano: lo stesso accanimento, la medesima sistematica perversione; i metodi sono diversi ma hanno una efficacia di soffocamento e di asfissia infinitamente maggiore ».

Colpiti da questa offensiva i cristiani si lasciano « anestetizzare » subendo senza reagire l'impatto di una propaganda che si sforza di essere sleale e distruttiva e che si dilata a macchia d'olio.

Sulla scorta delle esperienze acquisite in lunghi anni di studio sull'attività denigratoria esercitata dal laicismo contro la Chiesa, la scrittrice francese denuncia amaramente, in primo luogo, l'esistenza di una « congiura del silenzio » diretta ad ignorare l'azione benefica svolta dal clero a favore del popolo durante duemila anni di cristianesimo, e in modo particolare dai papi, per natura « protettori degli oppressi ».

Esiste un accordo perfetto, dice la Casin, fra liberali e marxisti quando si tratta di accusare il clero di atteggiamenti reazionari e autoritari. Ma la propaganda è perfino riuscita a far credere agli sprovveduti che il mondo dell'economia, della finanza e del potere politico abbia la sua sede centrale in Vaticano anziché a Wall Street, a Londra o a Mosca, e che gli sfruttatori del popolo siano « i preti » anziché i gruppi di pressione laici.

E' proprio dal laicismo, invece, che viene quell'umanesimo ateo — in effetti un neo-paganesimo — inteso a demolire, insieme con i valori spirituali, anche l'ideale cristiano di carità verso il prossimo. Al riguardo, l'autrice non dubita dell'esistenza di un preciso « piano segreto di scristianizzazione » attivato da società clandestine che hanno tutto l'interesse a lasciare il popolo nell'ignoranza, per meglio sottometterlo e dominarlo con i miraggi del progresso materiale. Nella sua ricerca, costante e ostinata, di una spiegazione globale del fenomeno, la Casin avrebbe trovato la chiave interpretativa, quindi, nello schieramento di questi gruppi settari che raccolgono sotto un'unica bandiera, e per un'azione comune, elementi di varia estrazione ideologica, anche le più contrastanti.

Ispirata da una fede assoluta, travolgente, nella funzione essenziale della Chiesa, l'autrice traduce una sua dialettica, in qualche punto troppo scoperta ed esplicita. Svela degli arcani che il lettore medio stenterà a capire e ad accettare, anche a causa di un condizionamento psicologico derivante da un orientamento culturale opposto, appunto quello laico.

La Casin ricorda, a pagina 45: « la Chiesa è stata la prima istituzione che abbia lottato contro le tirannie e gli abusi dello statalismo », e, « ogni vera scienza ha un punto d'incontro con la Rivelazione ». Il presunto antagonismo fra scienza e religione non è che una montatura degli avversari della Chiesa, che si impegnano a fornire un sostanziale contributo alla confusione sociale e a creare un clima di sfiducia attorno al clero, soprattutto utilizzando quegli sporadici episodi che sono l'alimento prelibato per lo scandalismo e il sensazionalismo.

In questa sua crociata di riscatto, la Casin non è alle prime armi. Come già nel 1965 aveva alzato una voce — una delle poche — in difesa del comportamento di Pio XII durante la seconda guerra mondiale, così difende pure Benedetto XV, dai suoi detrattori politici; e non soltanto per rintuzzare la campagna di cui entrambi i pontefici sono stati oggetto, ma per convinzione personale. Infatti, la Casin appoggia la sua posizione a documenti, libri e manoscritti che, purtroppo, non si trovano facilmente in circolazione. Parte di questa documentazione, dice, è raccolta negli archivi del

Vaticano e attesta in modo evidente l'opera svolta dalla Chiesa per il miglioramento della società a tutti i livelli e in tutti i tempi.

F. G.

CLAUDE TRESMONTANT: « LE PROBLEME DE L'AME » - Editions du Seuil, Paris 1971, pp. 220.

Claude Tresmontant ha intrapreso lo sforzo di ritrovare le tesi originali di quella che egli chiama la metafisica cristiana e di riesprimerle usando dei dati e del linguaggio delle scienze della natura. Per metafisica cristiana, il Tresmontant intende la visione dell'uomo e del mondo che è implicita nella Rivelazione ed è la condizione essenziale di essa: questa visione è suscettibile di espressione razionale.

L'autore ha esposto le sue tesi soprattutto nella forma della storia culturale: tuttavia in questo libro, come nel saggio sull'esistenza di Dio (*Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966) egli esamina un problema in quanto tale e non nel quadro della sua storia culturale. Un metodo intermedio era stato usato negli *Etudes de métaphysique biblique* (Paris, 1955) non ricordati ora nell'elenco delle opere dell'autore premesso al presente saggio.

Anche il presente libro ha il suo esordio nella storia culturale. Il problema nell'anima nasce nell'orizzonte del mito. Il Tresmontant non si ferma qui a considerare il valore e il significato del mito: e d'altro lato, non è proprio il mito, nella sua forma diretta, che egli pone all'inizio della sua storia del problema dell'anima, che è la prima parte del presente saggio, bensì la filosofia indiana. Questa può essere considerata il primo tentativo della filosofia di includere e di superare il mito, nel monismo dell'essere. Esiste solo il tutto, la diversità è illusione. Il pensiero rivela il tutto, e così può uscire dal mondo dell'illusione, della non realtà.

L'Eliade sostiene che caratteristica del mondo del mito è l'assumere l'esistenza di un « doppio » della presente realtà. Possiamo forse vedere in questa forma antica e primaria del pensiero umano la ragione per cui si è giunti successivamente all'idea di un « doppio » interno all'uomo, che è ciò che viene descritto all'origine con l'idea dell'anima. Il mito dell'origine dell'uomo da Dionisio e dai Titani è la forma greca in cui il mito comincia a configurare la teoria dell'anima, distinguendo così il « doppio » dell'uomo, l'anima (che l'uomo è l'unico essere ad avere) dal « doppio » del mito, che è un « doppio » attribuito a tutta la realtà. Con la dottrina dell'anima è espressa in una forma peculiare la distinzione dell'uomo dal mondo. Da Pitagora a Platone, mito e filosofia si alleano per riconoscere questa appartenenza di ciò che è proprio dell'uomo, cioè l'intelletto a un ordine interamente diverso dal corpo. L'unione tra l'anima e il corpo appare così come un *violentum* per l'anima e la rottura del vincolo come una liberazione. Una considerazione nuova comincia con Aristotele: una concezione che non ha più rapporti con il mito ma che inizia invece un approccio di tipo scientifico. La continuazione della psicologia aristotelica è data soltanto con la biologia moderna. Aristotele vede nell'anima un principio organizzatore, una struttura. Egli coglie la specificità della vita per rispetto a ciò che non è vivente, comincia a comprendere la capacità di selezione, di rigetto, di crescita, di assimilazione che sono proprie del vivente e che domandano un principio dinamico intrinseco. Nasce così appunto il suo concetto di anima come forma del corpo: il concetto di forma è per lui più ampio di quello di vita, tuttavia egli vede la differenza tra la forma anima e la forma non animata.

Al di sopra dell'anima, egli porrà

l'anima *nous*, intelletto, cui continuerà ad assegnare una dimensione incorruttibile, almeno al *nous poietikòs*, l'intelletto agente. Se esso sia poi o no parte dell'anima, è il problema che dividerà la speculazione medievale, così come divise l'aristotelismo ellenistico.

L'antropologia ebraica si situa fuori del dualismo interiore all'uomo. Essa non conosce originariamente una distinzione tra l'intelletto divino e il corpo malvagio, ma tra il dono di Dio e la realtà creata dell'uomo. Carne e spirito significano, nel linguaggio ebraico, che il Nuovo Testamento e la Chiesa continuano, umano e creato (la carne) e divino partecipabile o partecipato all'uomo (spirito). Lo spirito è lo spirito di Dio.

Se nelle soluzioni dogmatiche, la Chiesa segue il linguaggio biblico, le sintesi teologiche tengono conto della linea platonica e dell'ellenismo religioso, espresso con particolare rilevanza dal *Corpus Ermeticum*. Plotino come Origene veicolano nella loro teoria della preesistenza delle anime e della metempsicosi elementi propri del pensiero indiano. Prima di essi la gnosi aveva già espresso un sistema chiaramente fondato sulla divinità dell'anima e la malvagità della materia.

Nella filosofia moderna rivive tuttavia la frattura anima - corpo che è propria della linea dominante dell'antropologia greca. Il Tresmontant chiama a testimonianza Cartesio e Bergson.

A questa parte di storia della cultura, ne segue un'altra in cui il pensiero dell'autore viene esposto direttamente.

Esaminando la sostanzialità dell'anima, Tresmontant nota che l'identità di una forma vivente può essere espressa come quella di una struttura che rimane identica nel variare di tutte le sue parti. Il principio attivo di un vivente (l'*entelechia* nel linguaggio aristotelico), non è direttamente sensibile, ma tuttavia esso fa egualmente parte dell'esperienza reale. La struttura infatti non solo si conserva inalterata, ma ha la capacità di governare e di dirigere al bene della sua conservazione tutti i processi interni e tutte le relazioni esterne, potendo reagire anche dinanzi a circostanze impreviste. Vi è dunque una razionalità implicita in tutte le forme della vita; una razionalità che agisce come fosse dotata di una supercoscienza, certo superiore a quella che è la presente conoscenza umana. La grande differenza tra le opere dell'uomo (comprese le opere cibernetiche dell'uomo) è che la logica che governa queste ultime è nella mente dell'uomo, non si situa come un principio vitale all'interno di esse.

L'organismo vivente è un principio d'informazione che ha organizzato della materia e l'ha fatta funzionare in un certo modo (nel libro sull'esistenza di Dio il Tresmontant aveva fatto notare la « contrarietà » della tendenza della vita alla complessificazione e la tendenza degradante dell'entropia). La materia assunta è continuamente rinnovata, ma il principio di informazione sussiste identico.

E' perché non poteva conoscere il continuo cambiamento della materia organizzata dalla struttura o principio di informazione che diciamo anima, che Aristotele non poteva « immaginare » la autonomia dell'anima dal corpo. Ora invece che conosciamo che la materia organizzata non rimane identica ci è possibile comprendere meglio l'autonomia del principio informatore della materia organizzata. E' su questa base che il Tresmontant avvia il discorso sull'immortalità dell'anima. Qui egli procede soprattutto criticando la tesi della mortalità dell'anima. Questa tesi si fonda sul principio secondo cui tutto quello che sparisce dal campo della nostra esperienza è annichilato. Ora noi non conosciamo in natura delle annichilazioni, ma delle trasformazioni. E', dunque, la possibilità stessa dell'annichilazione che deve essere dimostrata.

Negativamente, è valido l'argomento di Platone e di Tommaso: l'anima non è un aggregato ma un principio organizzatore. L'anima non è una composizione, non si può dunque decomporre come un cadavere. Anche gli altri argomenti tradizionali (l'atto di conoscenza che trascende la materia, il desiderio naturale di immorta-

lità) gli sembrano validi. Tuttavia egli non giunge ad affermare la possibilità di una dimostrazione positiva dell'immortalità dell'anima. « Non si può applicare all'anima l'argomento ontologico se essa non è divina per natura ». E' un osservazione importante che l'autore svolge appena e che meriterebbe un più profondo esame. Meno convincente è l'altro argomento per negare la dimostrazione positiva della immortalità dell'anima, cioè che per la fede cristiana la vita è un dono, ma anche questo andrebbe visto in ragione di un approfondimento della teologia dell'uomo come immagine di Dio, cioè di una dimensione non creaturale dell'uomo che è ulteriore alla dimensione conoscitiva o alla funzione autonoma dell'anima per rispetto al corpo. Un simile discorso potrebbe costringere a riformulare anche il tema della sostanzialità dell'anima e a porre il problema se l'anima non sia una funzione autonoma esercitata sul corpo dalla realtà misteriosa che diciamo immagine di Dio, o spirito.

E' tuttavia però proprio a questo problema, della vita dell'uomo in Dio, che Tresmontant giunge parlando dell'uomo in Dio. Il Tresmontant nega la resurrezione della carne nel senso della resurrezione dei corpi. Per il Tresmontant l'anima è identica a ciò che Paolo chiama corpo spirituale. Da questo punto di vista, il Tresmontant unisce l'escatologia che la teologia ha chiamato intermedia a quella che questa ha chiamato finale. Il suo argomento è molto semplice. Sia dal punto di vista dell'antropologia di Gesù, che di quella esposta dal Tresmontant, il corpo non è qualche altra cosa che un'anima vivente. E' questa anima vivente che rende la materia corpo. La resurrezione è la vità divina conferita a quest'anima vivente. Ma appunto bisognerebbe dire che cosa è questa vita divina conferita all'anima vivente. E' dogma cristiano che anche i dannati risorgono: il Tresmontant non affronta questa obiezione. Giunto a questo ultimo orizzonte il pensiero si fa al tempo stesso più sbrigativo nel prescindere dai problemi e più draconiano nelle soluzioni. La chiave di volta è per noi comprendere quello che la Scrittura dice parlando di immagine di Dio e di spirito, e i problemi che la teologia ha posto ponendo il tema della persona. In un quadro più ampio, la suggestione del Tresmontant deve essere valutata e positivamente risolta.

G. B. B.

AUTORI VARI: « MYSTERIUM SALUTIS » - Volume sesto: « La storia della salvezza prima di Cristo » (parte seconda), a cura di J. Feiner e M. Lohrer, Queriniana editrice, Brescia 1970, pp. 1.044.

Nel presente volume si tratta della creazione e dell'antropologia. Il carattere composito del corso, dovuto alla pluralità di autori, è particolarmente sensibile in questo volume, anche se le opinioni del Rahner hanno un'autorità determinante in numerosi casi. Non è tuttavia dato di cogliere un'omogeneità della costruzione di senso teologica, quanto piuttosto una larga convergenza. L'unità del corso è qui piuttosto allentata.

E' difficile decidere se il volume possa considerarsi, non solo materialmente antropologico, ma anche formalmente antropologico, nel senso che viene illustrato dal Rahner nel saggio iniziale. Per il Rahner, la *historia salutis* va ricondotta all'antropologia trascendentale, cioè alla dimensione propria e originaria dell'esser uomo: e ciò è il fondamento proprio e necessario di ogni teologia, che voglia raggiungere il suo proprio *status*, ed esprimere in temi e in linguaggio razionali ciò che le fonti della Rivelazione offrono come temi e come linguaggio simbolico. Altrimenti, si cadrebbe in quello che nel gergo teologico tedesco si chiama fondamentalismo, cioè una semplice enunciazione della positività del dato senza costru-

zione di senso teologico. La teologia rischia però di divenire così una superfilosofia, cioè una filosofia tale da precontenere l'evento, da poterlo mostrare come razionalmente implicato in un'ipotesi relativa all'essenza umana, un'attuazione costante e rigorosa di quella ipotesi.

L'antropologia trascendentale rimane l'orizzonte di tutto il libro, ma le forme in cui viene espressa sono assai diverse. Il saggio sull'« uomo e la parola » è il progetto di un'antropologia filosofica enunciativa del dato teologico: ma esso rimane isolato, e troppo facilmente censurabile come un tentativo di ricondurre la teologia nei limiti di una costruzione puramente razionale.

Un'altra forma di ipotesi teoretica sull'uomo entro cui situare il materiale rivelato è dato dall'approccio all'uomo come persona. La tematica di Buber è divenuta quasi un *teologumenon* dei nostri giorni e non vi è da meravigliarsi che la si trovi qui. La persona è esposta come relazione: l'essere persona è essere in relazione all'altro. Il definire la persona come relazione ha un fondamento nella teologia trinitaria tradizionale. E' però noto che il Rahner ha criticato tale teologia e ha preferito parlare, invece che di persona e di relazione, di modo di sussistenza: in ogni caso la teologia della persona umana non è riferita alla teologia della persona divina. Il saggio non definisce il livello ontico in cui si situa questo esser relazione della persona, la differenza tra l'esser persona e l'esser situato in una situazione sociale. Vi è la tendenza a una qualifica ontica della persona, ma essa rimane un'espressione verbale.

Il corpo, l'anima, la persona, l'immagine di Dio tutti questi aspetti della realtà umana vengono trattati settorialmente, quasi ci si trovasse di fronte a un'enciclopedia, e non di fronte a un corso che si pone come unitario. Persona e immagine di Dio vengono definiti nel medesimo modo come relazione a Dio: ma non solo non viene approfondito il fondamento ontico di questi dati, ma nemmeno essi vengono posti in relazione tra di loro.

La totale mancanza di distinzione tra la dimensione ontica e quella sociale dell'uomo si fa sentire poi fortemente nel saggio di Piet Schoonenberg sul peccato.

Qui l'esser situato dell'uomo viene visto (socialmente e storicamente) come la dimensione oggettiva del peccato nella realtà umana. In un corso che tende globalmente a vedere nella dimensione relazionale della persona e dunque nel carattere comunitario dell'esser uomo una dimensione costitutiva e un valore positivo a un tempo, questo contrasto tra la dimensione che diremmo, con linguaggio nostro, ontico-comunitaria e quella storico-sociale è sorprendente, tanto più che il modello di libertà che sembra stare a base del saggio dello Schooneberg è quello di una libertà come de-condizionamento, una libertà come autodeterminazione pura e integrale. Così tocchiamo con mano il paradosso di questo corso: di assumere come tesi l'esistenza di un'antropologia trascendentale come *historia salutis*, cioè la determinabilità razionale di una figura teoretica dell'uomo, per rispetto alla quale tutto il materiale rivelato appaia come l'attuazione concreta di una dimensione necessaria. Ma d'altro lato, questa figura antropologica non è mai costruita, non viene determinata consentendo prospettive eterogenee.

Nell'ipotesi dello Schooneberg il peccato originale è ricondotto al peccato del mondo, cioè alla corruzione della relazione interumana: il peccato esiste così come forma trascendentale dell'essere umano, come dimensione ontica, anteriore alla coscienza dell'uomo e precondizionante ogni suo atto.

Si apre qui un grosso problema, cioè quello dell'ordine soprannaturale. Il Rahner vede lo stesso ordine soprannaturale come una determinazione dell'antropologia trascendentale: esso è la compiuta attuazione dell'umanità, che lo precontiene « atematicamente » nel suo essere. Ciò conduce il corso a una visione pessimistica della realtà umana e della storia: il peccato del mondo è esposto come una cor-

ruzione ontica dell'umanità. Se la divinità è l'attuazione essenziale dell'uomo, allora la perdita della divinità come finalità, diviene uno stravolgimento metafisico, tocca l'onticità e la storicità dell'uomo in tutte le loro dimensioni, toglie loro la stessa originaria umanità.

Nell'antropologia trascendentale, rivive una certa possibilità di bajanenesimo: e il testo dello Schooneberg è quello in cui questa possibilità è spinta più innanzi.

La sostituzione del peccato originale con il peccato del mondo giunge alla paradossale conseguenza che il peccato originale è la morte di Cristo e che da allora il mondo è senza grazia, è divenuto mondo nel senso giovanneo di allora. La croce di Cristo sarebbe così il segno che il mondo è senza grazia. Nell'universo postcristiano, la realtà sarebbe intrinsecamente corrotta mentre non lo era prima del Cristo, non lo era a un livello così decisamente diverso che permette di applicare alla crocifissione quello che la dogmatica e la teologia tradizionale dicono del peccato di Adamo.

Ciò conduce evidentemente a un pessimismo storico radicale sul nostro tempo, il tempo peggiore di tutti i tempi, in cui solo il puro riferimento alla Chiesa può salvare. Se il mondo è tutto così radicalmente privo di grazia, se è divenuto il mondo del peccato, se peccato e mondo sono categorie coincidenti, come mantenere un valore salvifico della natura? Non si ricade così in una lettura arcaica e rigoristica dell'*extra Ecclesiam nulla salus?*

A questo non giunge il saggio sulla «umanità extrabiblica», ma esso non sembra avere in alcun modo presenti le pagine sulla teologia del peccato che immediatamente lo precedono.

L'antropologia trascendentale rende anche difficile una teologia del corpo e una teologia della relazione dell'anima con il corpo. Nel corso confluiscono due tensioni che sembrano opposte: da un lato quella che vede nell'intelletto umano il trascendentale che può avere il divino come termine di attuazione: dall'altro la tendenza a respingere la dottrina tradizionale della dualità tra anima e corpo. Così il corso rifiuta la dualità di natura tra corpo e anima, ma, quando vuole esprimere l'unità dell'uomo, ricorre all'espressione del Rahner che vede nel corpo il simbolo dell'anima, cioè l'anima detta, nel suo opposto, la materia; così si giunge non solo a una dualità di natura, ma anche alla problematica dell'unità stessa dell'uomo.

La teologia dell'anima è carente. La immortalità dell'anima diviene un'«esistenziale gratuito», e una finalità dell'uomo.

La natura umana deve diventare ciò che essa è, cioè l'uomo.

L'idea di un'immortalità che non sia quella della divinità non ha senso nel quadro dell'antropologia trascendentale. La teologia del corpo non esiste: se se ne trova qualcosa è nel saggio su «sessualità e matrimonio» che è un po' al di fuori dell'orientamento globale dello scritto. Tuttavia anche in questo saggio la parte migliore non riguarda la dimensione reale e attuale della sessualità e del matrimonio, ma solo il loro aspetto simbolico. I due aspetti non sono nemmeno collegati. Sotto l'apparenza di valorizzazione del corpo e della storia, l'antropologia trascendentale e i suoi derivati mantengono un sottile spiritualismo, una vena gnostica non facilmente percepibile.

Anche per questo troviamo preoccupante che il presente corso sia usabile come manuale di istituzione teologica nei seminari.

G. B. B.

RICEVUTI

Gianni Baget Bozzo: « Chiesa e utopia » - Edizioni del Mulino, Bologna 1971, pp. 207.

Bernard Bro: « Peccando s'impara » - Borla editore, Torino 1970, pp. 139.

Ignazio Sanna: « La cristologia antropologica » - Edizioni Paoline, Roma 1970, pp. 340.

Hans Urs von Balthasar: « Romano Guardini: riforma dalle origini » - Traduzione di F. Baroncini, Jaca Book editrice, pp. 100.

A. Rouco Valera / Eugenio Corecco: « Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?» - Jaca Book editrice, Milano 1971, pp. 75.

J. E. Monast: « Li credevamo cristiani » (Esperienze di un missionario in Bolivia) - Traduzione di B. Calchera, Jaca Book editrice, Milano 1969, pp. 165.

Erich Przywara: « La liturgia della Chiesa - La tensione cristiana verso l'unità » - Traduzione di M. Morani, Milano 1970, Jaca Book editrice, pp. 58.

Autori vari: « Il sale dela terra » - Jaca Book editrice, Milano 1971, pp. 180.

Hosea Jaffe: « Razzismo e capitalismo in Rhodesia » - Jaca Book editrice, Traduzione di P. P. Poggio, Milano 1971, pp. 140.

Samir Amin: « L'accumulazione su scala mondiale » - Traduzione di R. Ronza, Jaca Book editrice, Milano 1971, pp. 615.

« Lo spirito del popolo » (Castro parla alle masse di Cuba) - Jaca Book editrice, Milano 1971, pp. 306.

Philippe H. Menoud: « La vita della Chiesa primitiva » (La perseveranza nel fatto cristiano) - Jaca Book editrice, traduzione di O. Ruozi, Milano 1971, pp. 60.

Dominique Barbé: « Domani, la comunità di base » - Traduzione di A. Barberini, Jaca Book editrice, Milano 1971, pp. 204.

Alfonso D'Amato: « Divorzio e civiltà » - Presentazione di F. Battaglia, Nuova editrice, Bologna 1971, pp. 138.

Luigi Severini: « Il muro del pianto » (Indagine su fatti e problemi della nostra civiltà) - Trevi editore, Roma 1971, pp. 174.

Eugène Roche: « En quête de Dieu » - Editions Lethielleux, Paris 1970, pp. 132.

Josè Caba: « De los Evangelios al Jesus historico » (Introduction a la cristologia) - Editorial Catolica, Madrid 1971, pp. 405.

« Publications theologiques post-conciliaires en Pologne » (Ouvrage colletif) - Academia de theologie catholique, Varsovie 1970.

Carmelo Nigro: « Il mistero della conoscenza umana di Cristo nella teologia contemporanea » - Istituto padano arti grafiche, Rovigo 1971, pp. 73.

Maximiliano García Cordero: « Problematica de la Bibbia » (Los grandes interrogantes de la Escritura) - La Editorial Catolica, Madrid 1971, pp. 460.

Tarcisio Stramare: « Catechismo olandese e Bibbia » - Istituto padano arti grafiche, Rovigo 1971, pp. 94.

Giulio Basetti Sani: « Louis Massignon orientalista cristiano » - Vita e Pensiero editrice, Milano 1971, pp. 218.

Istituto per le scienze religiose: « Catalogo delle pubblicazioni periodiche » - Bologna 1971.

Giuseppe M. Giordano: « La teologia spirituale del laicato nel Vaticano secondo » - Edizioni della Civiltà Cattolica, Roma 1970, pp. 203.

Vittorio Subilia: « L'evangelo della contestazione » - Paideia editrice, Brescia 1971, pp. 92.

Ernesto Bonaiuti: « Il mondo e il Vangelo » - Paideia editrice, Brescia 1971, 229.

Anonima milanese: « Io amo un prete » - Paideia editrice, Brescia 1971, pp. 86.

Luis Alonso Schokel: « Il dinamismo della tradizione » - Traduzione di G. Manzone, Paideia editrice, Brescia 1970, pp. 280.

Plinio Corrêa de Oliveira: « Trasbordo ideologico inavvertito e dialogo » - Traduzione di S. Vitale e G. Cantoni, edizioni dell'Alfiere, Napoli 1970, pp. 113.

Ladislaus Boros: « Encontrar a Dios en el hombre » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1971, pp. 222.

Mariano Vidal: « Moral del amor y de la sexualidad » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1971, pp. 417.

Jules Girardi: « Dialogo, revoluccion y ateismo » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1971, pp. 326.

Jürgen Moltmann: « Esperanza y planificacion del futuro » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1971, pp. 480.

Pietro Prini: « Storia dell' esistenzialismo » - Editrice Studium, Roma 1971, pp. 192.

Soren Kierkegaard: « Esercizio del cristianesimo » - Introduzione, traduzione e note di C. Fabro, editrice Studium, Roma 1971, pp. 403.

John M. Oesterreicher: « The rediscovery of judaism » - The institute of judae-christian studies, Seton Hall university, pp. 59.

Enzo Bellini: « La Chiesa nel mistero della salvezza in san Gregorio Nazianzeno » - La Scuola Cattolica editrice, Venegono Inferiore 1970, pp. 108.

Nicolino Sarale: « La santa agonia » (Commento al « Diario di un curato di campagna » di Georges Bernanos) - Marietti editrice, Torino 1970, pp. 273.

Tarcisio Stramare: « Risorti con Cristo » - Istituto padano arti grafiche, Rovigo 1971, pp. 108.

Enrico Chiavacci: « Studi di teologia naturale » - Cittadella editrice, Assisi 1971, pp. 289.

POSTILLE

PROPOSTA PER UN MANIFESTO DEI CATTOLICI DEL DISSENSO

(Cattolici del dissenso e cattolici « istituzionali »).

1. Noi siamo anche disposti a rimanere cattolici, ma a patto che... Ecco: la ragione più vera di dissenso dalla massa dei cattolici « istituzionali », così spesso ciuchi e birboni, sta qui: essi sono cattolici senza condizioni, sono cattolici nonostante che... (1). Nonostante che la Chiesa sia piena di scandali essi la professano tutta santa. Nonostante che la cristianità sia sempre divisa essi credono la Chiesa una. Essi ricevono lieti una morale di letizia e di gioia e non ne rifiutano il tradizionale contesto di austerità, di sacrifizio, di mortificazione. Essi accolgono fervorosi una Chiesa che proclama l'esigenza di un rinnovamento perenne a favore degli oppressi, ed è poi il sostegno dell'ordine, e dell'autorità; che annunzia la libertà religiosa e poi rivendica i diritti della verità che salva; che esalta ogni valore umano e sociale e poi insegna che solo una cosa è necessaria, al di là dello spazio e del tempo, nell'eternità beata; che pare sempre trasformarsi per il mondo che cambia e poi in fondo rimane sempre la stessa.

Essi chiamano tutto questo il mistero della Chiesa (2). Ebbene, noi rifiutiamo il mistero in questo senso, quasi fosse una realtà da contemplare, quasi stesse ad esprimere un'insondabile dimensione del reale. Per noi il mistero invece serve ad accedere al futuro, deve essere strumento di azione politica, fondamento di lotta all'interno delle strutture ecclesiali: per noi il mistero della Chiesa è l'opposto dell'istituzione (3). E' ciò che la struttura istituzionale e gerarchica della Chiesa non esprime o contraddice (4). La Chiesa alla quale aspiriamo, tutta raccolta nella profondità del suo mistero, non può così legittimare la sua storia e la sua dottrina millenarie, ma le deve rifiutare, se ne deve spogliare e mettersi per sempre alla ricerca di una nuova identità (5).

(La salvezza è una proposta metodologica)

2. L'ipotesi di fondo che ha consentito l'ingombrante sopravvivenza dell'istituzione a fianco del mistero nella Chiesa è un vecchio concetto ormai superato: è il concetto che la salvezza debba essere annunciata, che la sal-

(1) Cfr. H. Schlette, in Concilium, 66 (1971); pp. 35-47.
(2) F. Vernet: *La dottrina della Chiesa* in Enciclopedia apologetica E.P. (1953, pagina 484.
(3) cfr. ad es. G. Alberigo: *Una costituzione per la Chiesa?*, Humanitas, 4, (1971); p. 317-329.
(4) H. Küng, *L'Eglise*, Desclée de Brounver (1968); pp. 55-56.
(5) H. Küng, *Veracità. Per il futuro della Chiesa.* Brescia (1968); p. 125 e segg.

vezza in Cristo sia una verità da « imparare », sia un contenuto e un fine, del quale la Chiesa è custode e responsabile. L'impegno dell'annunzio crea allora l'istituzione, l'apostolato comporta l'organizzazione e l'efficienza; l'industria della « verità ». Il loglio va così a soffocare il grano.

Ebbene, noi crediamo che la fede non debba esser insegnata: crediamo che la fede debba essere sofferta, senza ambizioni di magistero, nella comunità raccolta intorno all'Eucarestia (6). La salvezza non è, per noi, un contenuto ma un metodo; tant'è vero che ogni autentica religione è via di salvezza (7). Non è una meta soprannaturale ma una norma di vita (8). Non è oggetto di magistero ma di operosità nel silenzio (9). Non riguarda la dimensione dell'eternità ma quella del futuro (10). Gli uomini non hanno più bisogno di Dio: Egli è libero nell'amore (11).

(Il mondo ha disertato i « fini ultimi »)

3. L'unico modo per far sopravvivere la fede in un mondo secolarizzato è liberarla dall'ambizione «demoniaca» di «portare la luce», di «possedere» la verità, di conoscere il fine. Marx, Freud e i filosofi analitici hanno del resto frantumato ormai il fondamento di questa ambizione, svelandone il coinvolgimento politico di classe, le torbide motivazioni psicopatologiche, i fraudolenti sofismi logici (12). Non rendersi conto di questo vuol dire optare per l'alienazione e la mistificazione (13).

Il mondo d'oggi ha abbandonato i « fini », ha sotterrato i problemi ultimi e le soluzioni definitive: tutto ciò è diventato ideologia. Oggi l'interesse va sul metodo, sui mezzi; i fini scaturiranno da sé, a coronamento di una metodologia corretta. Chi parla oggi di bene comune? L'ideale del bene comune ha lasciato il suo posto a quelli di democrazia, di partecipazione, di liberazione. I vecchi mezzi sono cioè i nuovi fini. Quale scienziato parlerebbe oggi di verità? Gli basta attenersi correttamente a regole oneste. Quale architetto disegnerebbe una città ideale? Egli baderà oggi ad articolare in termini politicamente attendibili le fasi di un « piano processo ». Il fascino della Resistenza sta anche in questo: non aver prefigurato i contenuti del mondo nuovo, ma aver intuito soltanto alcune direttive metodologiche plurivalenti.

Anche il marxismo che nel pensiero del suo fondatore era in fondo un annunzio di salvezza — intramondana — garantita dalle leggi della dialettica, è sopravissuto trasformandosi in un discorso contraddittorio con le sue premesse storiche, in un programma di azione e di lotta politica. Le parole di Gesù: « La Verità vi farà liberi » non hanno oggi più mordente: non

(6) cfr.: R. Pannikar, in Incontro tra le religioni (V. F. Joannes), Mondadori (1968), p. 124. Vedi anche in Testimonianze, 129, (1971), l'Editoriale e la Rassegna.
(7) R. Pannikar, loc. cit.; p. 117.
(8) C. Molari, *Crede in Dio chi accetta la vita,* Rocca 18 (1970); p. 24.
(9) M. Cuminetti, *Dobbiamo imparare a tacere,* Rocca, cit. p. 27.
(10) H. Cox, *Non lasciatelo al serpente,* Brescia, (1969) p. 12; E. Schillebeeckex, *Dio il futuro dell'uomo,* Londra, (1969) p. 36.
(11) I. Magli, *Il funzionalismo, una tentazione da superare nell'annuncio della salvezza,* Via Verità e Vita n. 32; p. 30/31.
(12) cfr. A. Monasta, in Testimonianze, 130, (1970); pp. 930-934.
(13) A. Monasta, *Ha ancora senso parlare di chiesa e di teologia?,* Testimonianze, 121, (1970), p. 7.

interessa un fine di libertà, interessa un metodo di liberazione. Dobbiamo riconoscenti a Gramsci l'aver compreso questo, e guardiamo a lui come all'interprete e al maestro quando afferma che la verità è rivoluzionaria. La Rivoluzione è già fine a sé.

(La tentazione da combattere)

4. Certo, qualcuno potrà anche parlare con terrore di questa paurosa carenza di contenuti e di fini. A che cosa potrà approdare il rapido dissolversi delle grandi istituzioni civili, dalla chiesa alla scuola, alla struttura produttiva, agli organi burocratici dello stato, che erano come i custodi e i garanti dei vecchi valori, dal momento che non si intravvede alcuna alternativa positiva? Ebbene, porsi questa domanda in modo drammatico vuol dire condannare il fermento di questi ultimi anni.

Ed ecco la grande tentazione che potrebbe agitare la Chiesa oggi: ad un mondo che vede frantumarsi nelle mani le vecchie certezze tecnocratiche e razionali, che soffre il dramma della crisi dei contenuti e dei fini, la Chiesa potrebbe ancora presentarsi come depositaria dell'annunzio che salva: la dimensione soprannaturale potrebbe ancora una volta diventare il riferimento per dare credito ad un magistero che l'attuale momento secolarizzato aveva « salutarmente » nascosto, sì da restituirgli al momento buono la lucentezza della novità.

(La kenonis della Chiesa)

5. Noi, del dissenso, crediamo che questa tentazione debba esser combattuta con tutto il vigore delle nostre forze. La Chiesa deve credere nel mondo, deve convertirsi al mondo così com'è (14). Il Nemico è già stato vinto in Cristo. Ora si tratta di camminare accanto ai fratelli, di scomparire in essi, nel loro progetto di liberazione.

La kenonis di Dio deve risolversi nella kenonis della Chiesa (15).

Se la Chiesa deve annunziare la povertà, deve farsi povera; se deve annunziare il mondo nuovo, deve battersi contro i potenti che detengono il vecchio; deve abbandonare il campo di « coloro che contano » per diventare umile tra gli umili, insignificante tra gli insignificanti (16), ai quali piacque a Dio donare il Regno. Un discorso moralistico a livello individuale non è più credibile: il discorso della Chiesa sarà verace (Küng) solo a livello politico (17). La Chiesa non può restare neutrale dinanzi ai più gravi problemi politici e sociali, né può limitarsi ad un richiamo a principi generali d'ordine etico (18).

Questa non neutralità non deve però significare, sia ben chiaro!, una nuova gestione ecclesiastica della politica, ma deve esprimere un mutato

(14) J. A. T. Robinson, *The new Reformation*, Londra, (1945); p. 46.
(15) cfr.: *Il problema della secolarizzazione*, a cura del Casinianum di Maastricht, in Dio è morto?, Mondadori (1968); p. 173.
(16) J. M. Gonzàlez Ruiz, *Chiesa dei poveri e chiesa povera*, Testimonianze, 109-110, (1968); pp. 946-951.
(17) J. B. Metz, *I rapporti tra la Chiesa e il mondo alla luce di una teologia politica*, in Teologia del rinnovamento, Assisi (1969); cfr. ad es. p. 273, p. 278 ecc.
(18) cfr. in Testimonianze 134, (1971), l'editoriale.

concetto di testimonianza cristiana: il cristiano realizzerà se stesso impegnandosi politicamente con le forze laiche che operano per la promozione sociale, unendosi ad esse senza distintivi, senza prerogative di verità (19), ma alla pari degli altri, in una prospettiva emancipata da servitù ideologiche e dottrinali; ricerca di una autenticità umana, adulta, laica (20); nella rinunzia all'innocenza per una generosa sottomissione al « peccato » (21).

(Il nuovo umanesimo post-cristiano)

6. Sappiamo bene che questo programma, magnifico sotto il profilo del « metodo », è contraddittorio sotto il profilo dell'apostolato, inteso nel vecchio senso.

In una società nella quale la possibilità di comunicazione è commisurata alla potenza; nella quale, per attaccare quattro pezzi di carta sulle cantonate, occorrono centinaia di migliaia di lire; nella quale l'indottrinamento e la manipolazione delle masse sono il fondamento del potere politico ed economico, una Chiesa povera e divisa, una Chiesa che si è spogliata delle strutture istituzionali, che ha abbandonato « coloro che contano » per scomparire tra le file della folla anonima, non potrà sopravvivere, non potrà conservare una propria identità.

Ma noi vogliamo proprio questo: che la Chiesa si dissolva, si renda invisibile (22) nei nuovi germogli delle comunità cristiane di base, indipendenti l'una dall'altra, ognuna delle quali obbedisca a leggi autonome di partecipazione, di libertà, di fedeltà all'Evangelo. Il sacramento della salute cesserà di esser appannaggio di una istituzione (23), di essere fondamento di potere e di autorità, ma diventerà il « segno » del grado di partecipazione alla comunità per la soluzione dei problemi sociali e politici del tempo presente (24). La tensione verso l'aldilà della vecchia Chiesa, diventerà la tensione per un futuro migliore, per la realizzazione delle promesse « escatologiche » di amore, di giustizia, di pace (25). I nuovi cieli e la nuova terra sono il regno della libertà, di cui la pace è l'essenza (26). Ben inteso: una pace umana (laica), poiché solo così le teologie della rivoluzione e i loro vari succedanei storici non saranno edizioni nuove del vecchio integrismo (27).

Ecco allora che i residui mitici, le sovrastrutture metafisiche cadono da sé, anche le vecchie etichette cattoliche e clericali perdono ogni significato: l'avvenire del cristianesimo è nell'impegno contro le attuali strutture sociali

---

(19) J. M. Gonzàlez Ruiz, *Rivoluzione socialista e cristianesimo*, in Vangelo Violenza Rivoluzione, Mondadori (1969) p. 122.

(20) V. F. Joannes, *Pagani o « credenti anonimi »*, in Incontro tra le religioni. cit.; pp. 45-46.

(21) E. Balducci, *Le dimensioni politiche della carità*, Testimonianze 134 (1971); pagina 291.

(22) « si devisibilizzi », secondo il « cattivo » italiano di A. Valsecchi, in Via Verità e Vita n. 31 (1971); pp. 71-76.

(23) K. Rahner, *Religione assoluta?* in Incontro tra le religioni, cit.; p. 104.

(24) cfr.: H. R. Schlette, *Filosofia, teologia, ideologia*, Brescia (1970).

(25) J. B. Metz. loc. cit. p. 278.

(26) G. P. Meucci, *Momenti di guerra: necessità di un annuncio di pace*, Via Verità e Vita, n. 30 (1970); p. 22.

(27) E. Balducci, *La comunità cristiana segno e strumento di pace*, Via Verità e Vita, n. 30 (1970); p. 70.

nel grande giuoco della libertà (28). L'incontro con il mondo diventa perfetto: l'incontro di chi ama gli altri sino a sacrificare la vita, l'incontro della Chiesa madre che muore per i suoi figli, che scompare in essi, nella loro riacquistata maturità, nella loro autonomia adulta, nella loro umanità laica ed anche atea (29). Kenonis della Chiesa e del cristianesimo: autorinunzia perfetta, totale sottomissione agli altri nell'amore (30).

(La strategia del dissenso)

7. Questa è la meta: la via per conseguirla è lunga ed esige grande impegno e serietà. Noi abbiamo già condotto una buona battaglia contro il vecchio integrismo cattolico. Ci eravamo trovati davanti una società cristiana, una politica cristiana, una cultura cristiana, una letteratura cristiana e abbiamo contestato tutte queste cose, abbiamo rivendicato l'autonomia delle scelte in questi ambiti (31). Ma questo è solo un primo passo. Qui possiamo indicare alcune direttive strategiche che riteniamo importanti, senza pretesa di completezza; altre potranno scaturire all'interno di un lavoro comunitario inteso a scrutare i « segni dei tempi ».

a) dobbiamo intessere nuovi rapporti di solidarietà con l'umanesimo ateo di derivazione marxista, ma non più in una logica di dialogo prudente. Occorre anzi abbandonare quell'ottica che potremmo definire di « centro sinistra » secondo la quale ci si accorda con gli « avversari », tentando di raddolcirne le determinazioni, in vista di qualche soluzione di compromesso. No! ormai nel dialogo con il marxismo ateo noi saremo l'ala di avanguardia, poiché il tramonto della Istituzione e dei valori tradizionali, che per il marxista è verificato sulla base di un discorso storico, e quindi retrospettivo, per noi invece è l'annunzio del mondo nuovo, è il contenuto della nostra speranza.

b) dobbiamo combattere per l'abbandono degli appigli razionali ed empirici che qualificano in modo pubblico e verificabile l'atteggiamento religioso. Oggi, nel mondo laico, ha valore solo ciò che rientra in un discorso pubblico e verificabile (32), pertanto la via maestra per conseguire la dissoluzione sociologica della mentalità religiosa non è quella di combatterla frontalmente, bensì quella di elevarla talmente al di sopra della razionalità scientifica, sociale, politica, da renderla alla fine insignificante, come ha osservato acutamente H. Marcuse (33).

Per questo accogliamo riconoscenti dall'attuale momento ecclesiale il rifiuto del tradizionale intermediario razionale e filosofico per l'accesso alla parola di Dio (34); riceviamo con gioia da K. Rahner la sua dottrina sul cristianesimo anonimo (35) che eleva a tal segno la partecipazione alla

(28) cfr. la presentazione di Vangelo Violenza Rivoluzione (Joannes) cit.
(29) T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia (1966); p. 23.
(30) J. A. T. Robinson, *Dio non è così*, Firenze (1965); p. 101.
(31) G. Caputo, *La grammatica cristiana*, Rocca, 18, (1970), p. 27.
(32) cfr. ad. es. E. Balducci, *L'evoluzione culturale del nostro tempo*. Via Verità e Vita, 27. (1970); p. 17.
(33) H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Torino (1967); p. 197.
(34) M. Flick, *La svolta antropologica in teologia*, La civiltà cattolica, (1970); pagina 223.
(35) K. Rahner, *Il cristianesimo anonimo e il compito missionario della Chiesa*, IDOC internazionale, (1970).

salvezza da renderla non controllabile; professiamo apertamente l'insegnamento di H. Küng sulla indefettibilità del magistero, che spoglia di ogni appoggio operativo il vecchio concetto di infallibilità (36); rifiutiamo con vigore ogni tentativo di definire un dentro e un fuori, una linea ortodossa e una linea eretica; e quindi respingiamo il pronunciamento, da parte dell'attuale pontefice, del suo Credo, o la proposta di una legge fondamentale della Chiesa; solo la ricchezza del mistero è pluralismo (37).

c) dobbiamo diffondere e rendere quasi ufficiali soltanto quelle definizioni teologiche che collegando la realtà umana alle proiezioni religiose conservano una salutare ambiguità. Ad esempio, sono molto apprezzabili formule del tipo Dio è nella base *(Gonzalez-Ruiz),* Dio è il nostro futuro nella storia *(Schillebeeckx),* crede in Dio chi accetta la vita *(Molari),* la trascendenza sono i rapporti interpersonali *(Schillebeeckx)* eccetera, le quali *ammettono una duplice interpretazione. In un mondo religioso, in cui si « sappia già » chi è Dio, quelle formole ripropongono, con immagini poetiche, tradizionali dottrine cristiane di elevamento soprannaturale della realtà quotidiana (per questo sono facilmente accettate dai cattolici istituzionali); ma in un mondo secolarizzato, nel mondo nostro, esse diventano piuttosto delle definizioni del termine « Dio », il quale viene così ridotto ad una esperienza morale o sociale, ad una aspettativa storica: la vera kenonis « grammaticale » di Dio.*

d) dobbiamo affiancarci, in prima linea, alle forze laiche che lottano per l'abolizione di ogni privilegio accordato alla religione cattolica nella società laica. Poiché oggi è possibile incidere sulla realtà sociale con una aggressività senza precedenti mediante i mass media, noi dovremo operare perché la Chiesa ne venga estromessa. Poiché oggi la scuola ha assunto un ruolo sociale primario, non solo di informazione scientifica, ma anche di formazione politica ed ideologica, noi dovremo operare perché venga abolita ogni forma di insegnamento religioso (confessionale) nelle scuole (38). Poiché nel mondo secolare la moralità pubblica perde le sue intenzioni etico-moralistiche per ricondursi agli aspetti legali e giuridici, dovremo operare perché il tradizionale insegnamento morale della Chiesa si spogli di ogni aggancio legale e giuridico (39). E così via.

(Perché rimaniamo nella Chiesa?)

8. A questo punto, noi, del dissenso, crediamo di dover rispondere ad una domanda spontanea: perché rimaniamo invischiati tra i ranghi della Chiesa cattolica? perché consumiamo il nostro tempo in faticose polemiche da sacrestia?

E' certo che la nostra prospettiva troverebbe migliore rispondenza nella

(36) H. Küng, *Infallibile? Una domanda,* Brescia, (1970).

(37) cfr. ad es.: S. Magister, *Lex fundamentalis: il sacro colpo di Stato,* Settegiorni, 199, (1971); pp. 47-50; R. La Valle, *Una legge impossibile,* Lettere 71, 11, (1971) pp. 1-5; G. Alberigo loc. cit.; P. G. Camaiani, *La « Lex fundamentalis », la libertà religiosa e l'ecumenismo,* Il Mulino, 215, (1971); p. 472-496. Eccetera.

(38) Testimonianze, 129, cit.

(39) cfr.: Il numero di Testimonianze dedicato al matrimonio; *Il matrimonio va liberato dal giuridicismo e messo coraggiosamente a confronto con la Scrittura e la novità dei tempi* (editoriale); n. 120 (1969).

Chiesa riformata, la quale ha vissuto con meravigliosa maturità quella problematica ecclesiale che nel periodo post-conciliare ha colto impreparata buona parte della cultura cattolica. E' certo che noi troviamo una certa difficoltà a giustificare l'impegno, l'assillo, che ci preme nella lotta contro le strutture gerarchiche della Chiesa istituzionale, quando ben più gravi e urgenti problemi in campo sociale e politico richiamerebbero la nostra disponibilità, la nostra collaborazione. Che interesse potrebbe avere per noi sapere che un gruppo di buddisti si dà da fare per combattere le decrepite strutture della loro Chiesa?

(Solo nella Chiesa potremo sopravvivere)

9. Risponderemo anzitutto che noi rimaniamo nella Chiesa cattolica poiché in essa ci siamo creati uno spazio politico che ci consente di sopravvivere: la contraddizione di una etichetta cattolica con una spiritualità riformata, con una sensibilità ed un programma laici, costituisce la chiave del nostro successo politico e pubblicitario; è ciò che ci dà credito ed ospitalità presso l'editoria cattolica e la stampa laica.

(Solo noi la potremo dissolvere)

10. In secondo luogo noi rimaniamo nella Chiesa cattolica perché riteniamo che la nostra azione esplichi un ruolo decisivo nella lotta contro i tabù religiosi, contro le superstizioni metafisiche, contro le inibizioni morali su cui si è fondata storicamente una certa struttura di potere: la promozione sociale e civile non può fare a meno di passare per questa via. Il nostro operato è in questo senso tanto più efficace, quanto più si muove all'interno delle strutture ecclesiali, sì da corroderle d'un tarlo interiore.

(Solo noi la potremo salvare)

11. Infine, noi rimaniamo nella Chiesa perché crediamo che solo noi la potremo salvare (40). Non certo perché il nostro impegno possa far sopravvivere l'istituzione che combattiamo; ma perché forse potremo evitare alla Chiesa l'onta della persecuzione frontale e potremo ottenere che essa si dissolva in pace con il mondo, anzi come sua alleata contro la vecchia larva istituzionale ormai inaccettabile.

*A nessuno oggi sfuggono i pesanti sintomi di una vera persecuzione contro la « civiltà cattolica »: il rilievo scandalistico riservato ad ogni elemento discutibile della vita ecclesiale; l'aperto dileggio di ogni momento della storia Chiesa, di ogni aspetto della sua struttura, propagandato dalla pubblicistica, dai mass media, dal cinema, dal teatro; l'assuefazione spavalda all'osceno e al blasfemo; l'irosa reazione ad ogni ammonizione etica che non corrisponde alla ragione politica dominante, come ad esempio lo scandalo per l'*Humanae vitae*, o per le prese di posizione vaticane sul divorzio e sull'aborto; tutto questo potrà facilmente precipitare nella persecuzione aperta, in una funesta guerra di religione che spingerà ancora una volta in prima linea i cattolici istituzionali, e creerà gravi difficoltà per noi, del*

(40) cfr. H. Küng, *Veracità - Per il futuro della Chiesa*, cit.; p. 87.

dissenso, perché in quel momento il nostro impegno illibato potrà facilmente diventare vile opportunismo, tradimento.

Noi vogliamo evitare ad ogni costo *che la persecuzione si abbatta sulla Chiesa: sarebbe il fallimento del nostro programma; riproporrebbe senza mezzi termini quegli spinosi interrogativi ultimi sulla Chiesa e sul mondo che la riflessione post-conciliare aveva potuto salutarmente accantonare. E per evitare questa catastrofe l'unica via è passare dall'altra parte, stendere umilmente le mani in segno di pace, in segno di resa, nella speranza che non muore nel mondo nuovo.*

Se taluno di noi dovesse incontrare Nostro Signore sulla via Appia, carico della croce, non si limiterà a domandargli, in un bisbiglio, « Quo vadis, Domine? », *ma lo supplicherà con tutto il suo fervore, con tutta la sua fede, a tornare indietro, perché farsi crocifiggere un'altra volta sarebbe, oggi, una funesta ed inutile provocazione.*

(Fine del Manifesto)

Qualche parola di spiegazione:

Dirò subito, ma il lettore forse se ne è già accorto, che io non sono un cattolico « del dissenso ». Tuttavia conto molti amici da quella parte. Una delle cose che mi dà più noia nel dialogo con loro, è che essi sono soliti lasciare il loro discorso sospeso a mezz'aria. Ossia, finché si tratta di enunciare prospettive nuove e conturbanti essi sono molto espliciti e drastici; ma quando si tratta di cavarne sino in fondo le naturali conseguenze, essi preferiscono tergiversare e affidarsi ad una fumosa reticenza. In particolare ciò accade quando quelle conseguenze riguardano il senso della loro fedeltà ad etichette cattoliche, dal momento che di fatto rifiutano tutto ciò che storicamente, culturalmente e moralmente caratterizza la posizione cattolica. E poiché sono quasi sicuro che non è l'attaccamento alle formole dogmatiche che tien legati costoro alla Chiesa, la loro permanenza all'interno della odiata istituzione costituisce un interrogativo assai misterioso. E' proprio per cercare di dare a me e, chi sa?, forse anche a loro, qualche risposta su questo interrogativo che ho pensato di intessere un Manifesto dei cattolici del dissenso.

Probabilmente questo manifesto sarà da loro rifiutato, ad esempio con qualche facile enunciazione drammatica del tipo: « Il nostro Manifesto è l'Evangelo », *o altra simile, altrettanto abusata o scontata, che alla fine però non significa nulla. In verità, questo manifesto sarà rifiutato per una ragione molto seria, e cioè perché mette finalmente* le carte in tavola, *esplicitando lealmente tutto il programma; e ciò può esser sgradito ai* leaders *del dissenso, poiché molti loro amici, intellettualmente onesti, posti di fronte all'intero discorso, se ne ritrarrebbero terrorizzati, ed anche alcuni sacerdoti, abituati, in questi ultimi tempi, a prender le sberle per carezze, si sentirebbero costretti a fare apertamente le loro scelte.*

Ho detto interesse: sì, perché le pagine precedenti sono un tessuto a trama minuta d'espressioni, di aforismi, di slogan, di ragionamenti che circolano in continuazione nella stampa « pia ». Una analisi delle fonti sarebbe divertente ma anche superflua. Avrei potuto citare a pié pagina intere famiglie di nomi illustri: dai circuiti culturali Bologna-Assisi, alle documentazio-

ni IDOC, *a qualche saggio di* Concilium, *ai bollettini di collegamento tra comunità cristiane, a qualche « risposta ai lettori » colta sulle pagine di giornaletti del tutto « fidati » come* il Segno. *Ma un tale sfoggio di informazioni non sarebbe valso a nulla: perché chi è al corrente dell'attuale momento ecclesiale riconoscerà le fonti da sé, e chi ne è all'oscuro non caverebbe vantaggio da qualche nome proprio di personaggi sconosciuti. Per questo me ne sono astenuto, limitandomi a citare quei soli testi che per caso erano sul mio scrittoio mentre stendevo il* Manifesto.

[Edoardo Benvenuto]

ECCLESIASTE E APOCALISSE — Guido Ceronetti, traducendo i *Salmi* (Einaudi 1967) e l'*Ecclesiaste (Qohélet o l'Ecclesiaste,* Einaudi 1970), ha risuscitato per noi la parola biblica e ha così misurato la miseria delle moderne traduzioni. Anche le note che accompagnano le due versioni misurano l'impotenza dei moderni esegeti.

Ho adunato qui tutto l'elogio che si deve fare a un uomo che, oggi, osa guardare davvero nel Libro. La mia speranza è che Guido Ceronetti traduca tutta la Scrittura, offrendo agli uomini del nostro tempo (e tutti siamo figli del tempo) un ponte al mistero del sacro.

Eppure la sua opera d'interprete di parole sepolte da millenni è sotto un segno negativo, un segno d'impossibilità e di fine. Moderno profano e sacro antico giungono appena a sfiorarsi, in qualche punto a toccarsi, mai a confrontarsi in quel confronto totale che pone all'uomo contemporaneo — almeno potenzialmente liberato dalle grettezze eurocentriche e dall'ottimismo scientista — la domanda radicale circa il suo significato. Proprio di qui, del resto, nasce la profonda suggestione e stimolazione delle letture di Ceronetti, mentre un sacro non filtrato attraverso una sensibilità tipicamente moderna (tanto da essere stanca della sua modernità e da cercare un identico-opposto antico, mentre gli antichi neppure concepivano una simile ricerca) sarebbe puro silenzio per orecchie contemporanee. O sarebbe esplosione, comunque non evocazione.

La traduzione dell'*Ecclesiaste* la direi migliore anche di quella dei *Salmi:* più biblicamente « povera » e nuda, di una più vera « povertà » e nudità. Rende persino la fatica e i singhiozzi delle innumerevoli aspirate e gutturali ebraiche, il ritmo del discorso spezzato dalla contraddizione, dall'angoscia, dall'assurdo. Invece, quel che di suo scrive Ceronetti nella lunga nota che apre il libro e nelle quattro « note in margine » che lo chiudono mi sembra meno convincente di quanto aveva saputo scrivere per presentare la versione dei *Salmi.* Il suo discorso è più intelligente di quello, al quale siamo abituati, degli scribi che velano l'orrore degli abissi sacri; ma è più intelligente che vero. Ceronetti, forse suo malgrado, ha voluto « spiegare » l'uomo e la sua dottrina, e spiegare scoprendo nel suo autore se stesso. E' una delle possibili letture, e può essere penetrante, ma, appunto, non è che una moderna lettura in chiave letteraria.

L'*Ecclesiaste* è uno dei libri più ardui di tutta la Bibbia ebraica, arduo

per il contenuto e arduo per la forza. Basti pensare che, a cominciare da C. Siegfried (1898), non pochi interpreti anche cattolici (Podechard, Buzy) ne hanno negata l'unità per sostenere che il libro è stato composto a poco a poco da parecchi autori di orientamento diverso, mentre altri pensano che sia una raccolta di sentenze poi ricucite insieme (ma Zapletal ne contò cinquantasei, e Galling trentasette). Tutto ciò si riflette nelle profonde divergenze tra le diverse traduzioni, e soprattutto nella sempre opinabile autenticità o meno di alcuni passi la cui presenza o mancanza può far pendere definitivamente la bilancia nel senso di un pessimismo disperato dell'autore o di un suo fiducioso abbandono al mistero di Dio. E' probabile che l'enigmatico Qohélet abbia per lo meno inserito nel suo libro sentenze provenienti da fonti diverse, senza curarsi troppo della coerenza dell'insieme, secondo un uso attestato da altri libri biblici (e questo può essere un elemento utile per comprendere il suo orizzonte e le sue intenzioni).

Del tentativo che Guido Ceronetti fa di svelare il suo autore, non apprezzo la ricostruzione della biografia attraverso sottili interpretazioni di esili cenni, mediante le quali si giunge a vedere in Qohélet un nemico degli entusiasti apocalittici e messianici del suo popolo e del suo tempo, ai quali avrebbe opposto il disincantato coraggio di chi, rifiutando ogni pia illusione, guarda in faccia la realtà della penosa e irrimediabile condizione dell'uomo. L'interpretazione è resa possibile dalla particolare e dichiaratamente soltanto ipotetica datazione del libro, che Ceronetti pone al tempo degli « ultimi Asmonei, nel momento centrale delle grandi dispute ebraiche » (p. 11). Ma se tale datazione, che ci riporta verso il 100 a.C., consente di vedere come interlocutori di Qohélet gli esseni (che compaiono dopo il 150), e gli apocalittici (la letteratura apocalittica inizia col II secolo a.C.), essa si discosta sensibilmente da quelle più comunemente accolte, e in particolare da quella autorevolissima di Edoard Dhorme che ritiene l'opera vicina « ai tempi che hanno seguito la conquista di Alessandro » (*Bibbia* curata da E. Dhorme, Gallimard 1956, vol. II, p. CLVII), e cioè intorno alla fine del secolo IV. In ogni caso, è contraddetta con matematica certezza dai ritrovamenti di Qumran. Lo stesso Ceronetti, d'altra parte, non insiste affatto sulla sua ipotesi: « la storia che ho raccontato ha qualche probabilità (o forse nessuna) di essere vera » (p. 11). Ma, anche se fosse vera, il bisogno di ipotizzarla è rivelatore di un limite e di una deviazione.

In sostanza, Ceronetti sente il bisogno di distaccare Qohélet dalla tradizione biblica per contrapporlo ad essa come un *unicum*, un *monstrum* che solo per « qualche passo di dubbia qoheleticità » (p. 12) sarebbe entrato nel canone dei libri sacri. Parallelamente, sente il bisogno di avvicinarlo a un sacro più lontano dalla rigidezza monoteistica, a Lao-tse, ai Veda, a Eraclito, a Budda. « Qohélet è solitario come Job e non ha legami, che di tradizione, con il sacro del Pentateuco o con l'oratoria dei Profeti. Migliaia di anni di convivenza canonica non hanno diminuito il suo distacco e la sua solitudine. Non piange su Gerusalemme, ma sulla condanna a vivere. Non aspetta dal Dio in cui crede l'apertura dei tempi nuovi » (p. 19). Ma se è verissimo che « l'anguilla qoheletica » (p. 12) può ripugnare alle istituzioni cristiana e giudaica, non è vero che il « pessimismo » dell'Ecclesiaste sia un'eccezione nella Bibbia.

Il terribile giudizio che sulla vita dell'uomo dà Qohélet è un giudizio innumerevoli volte ripetuto nella Bibbia, e in numerosi libri. Colui che il

salmo 44 chiama « il Dio della mia gioia » (v. 4) a due o tre pagine di distanza viene supplicato così: « Allontana da me il tuo sguardo, lasciami respirare! » (*Sal.* 39, 14). Qohélet non accusa Dio come invece fa Giobbe (« egli ride dell'angoscia degli innocenti », 9, 23), ma Giobbe non era meno consapevole di lui del fatto che « un uomo diventa la beffa del suo amico quando grida verso Dio per avere una risposta » (12, 4)), e Gesù stesso sperimenterà sulla croce lo stesso disperante silenzio di Dio. Giobbe non era più disposto di Qohélet a illudersi aspettando salvezze: « La notte, dicono, lascerà il posto al giorno; è vicina la luce che scaccerà le tenebre. La mia speranza è di abitare lo *sheòl,* di stendere il mio giaciglio nelle tenebre » (30, 26).

Eppure, innegabilmente il « pessimismo » di Qohélet è diverso. Giobbe si attacca disperatamente alla speranza che non osa sperare (*« spes contra spem »,* dirà Paolo), grida a Dio, mentre Qohélet non grida, ma parla con soffocante affanno. Giobbe la disperazione, Qohélet la rassegnazione: non chiede nulla a Dio, la salvezza neppure la vuole, è stanco di sperare la millenaria speranza d'Israele, ha il terrore dell'illusione, si piega alla schiacciante trascendenza della volontà di Dio che Giobbe voleva invece comprendere da pari a pari. Giobbe aveva ancora, sebbene straziata da dubbi, una dottrina sul dolore, secondo la quale il dolore era inflitto dal rigore della giustizia divina che scruta il peccatore per castigarlo ad ogni minimo fallo, senza dargli tregua (sarà poi la classica dottrina cabalistica). Giobbe, che appartiene probabilmente al V secolo a.C., precede Qohélet; Qohélet, in cui è rintracciabile la derivazione da Giobbe, scende l'ultimo gradino e rinuncia a capire, o almeno si sforza di rinunciare, vedendone l'impossibilità: « Tu non puoi penetrare / L'azione di Dio che è tutto » (11, 5).

Ma non è illuminante la modernamente individualistica separazione tra le diverse figure, tra i diversi momenti del gigantesco itinerario sacro che conduce — attraverso le pagine veterotestamentarie — dal Dio che passeggia alla brezza nel giardino dove abita con gli uomini *(Gen.* 3, 8) al Dio che combatte con il suo popolo quando è fedele e lo abbandona quando è infedele *(Pentateuco),* al Dio che non è più il *goél* (il vendicatore, il redentore) che salva con clamorosi miracoli e glorifica l'intero suo popolo ma il giudice che privatamente dà a ciascuno secondo le sue opere *(Proverbi),* al Dio che tragicamente non garantisce più neppure questa modesta giustizia e non solleva nemmeno un po' l'innocente dalla naturale miseria dell'uomo *(Salmi, Giobbe),* al Dio infine, con l'*Ecclesiaste,* che è solo inscrutabile mistero di condanna al quale l'uomo deve sottostare. Insomma, l'orizzonte di Qohélet è un piccolo orizzonte nei confronti dell'immenso orizzonte biblico, e in questo va collocato e compreso, perché questa è di gran lunga la cosa più interessante da vedere.

Qohélet attrae profondamente perché la sua è una vicenda attuale. L'*Ecclesiaste* nasce in clima ellenistico, e gli influssi greci si fanno sentire. Guido Ceronetti contrappone acutamente *ventre* e *occhio* (la vita, concretezza, essenzialità, all'interiorità, intelletto astratto, cervello) riconoscendo il carattere ventrale di Qohélet nel suo rifiuto di ogni evasione « visionaria ». Ebbene, la tutta cerebrale, scettica sottigliezza greca gli faceva forse apparire occhio, vana visione, la speranza della salvezza che è il ventre millenario del suo popolo. La crisi nasce fatalmente e si fa irrimediabile quando la verità sacra tradizionale viene a contatto con altre

profane filosofiche verità, pluralisticamente. Qohélet fa l'esperienza che ripete oggi il credente, lo sperante la salvezza: in lui si scontrano Israele ed ellenismo, sacro e profano, antico e moderno, e lo precipitano in un vuoto spaventoso. Il tragico di Qohélet sta tutto nel fatto che — essenza di ogni tragedia — il confronto non è risolto. Non ci sarebbe tragedia se Qohélet non confrontasse sempre la vanità di tutto con qualcosa che non è vanità (vuoto, niente, oppure — come vuole Ceronetti — piuttosto rovina, caduta, flusso perpetuo e miserabilmente vano e incomprensibile): cioè il Creatore, duro e compatto come il diamante, altissimo, padrone immobile da adorare. Se Qohélet non confrontasse tacitamente, magari nel suo junghiano « subconscio collettivo », le sue esperienze e le sue conclusioni con l'immagine della speranza messianica, se per lui il destino dell'uomo fosse un fato al quale è futile ribellarsi, non sarebbe che uno dei tanti filosofi ellenistici. Ronald A. Knox, dopo avere scritto le molte centinaia di pagine di *Illuminati e carismatici* (Il Mulino, 1970) dal punto di vista della sua inglese e anglicana moderazione, conclude con queste parole: « Come fummo vicini a pensare di poter fare a meno di san Francesco, o di sant'Ignazio! L'uomo non vive senza visioni: e questa è la morale che sarà bene trarre dall'osservazione di tante strane esperienze visionarie » (dove « visioni » e « visionari » sono naturalmente tali per chi li vede dall'esterno, ma non per chi le ha nel suo ventre).

Così, Qohélet è legato a doppio filo a messianici e apocalittici, e messianici e apocalittici non avrebbero mai sperato nuovi cieli e nuova terra se non avessero sentito l'incubo dell'impossibilità di rimedi mondani all'inguaribile condizione dell'uomo nel mondo. Sono convinto che Guido Ceronetti sbagli quando pensa (e lo fa almeno qualche volta) di distillare da Qohélet la quintessenza della negazione, pura da ogni macchia di ottimismo: è invece proprio il sottostante bisogno di salvezza, l'immensa contraddizione, che fa la potenza della sua parola.

La contraddizione tra il detto e il fatto, tra il pensato e lo sperato, è l'anima di Qohélet. Ceronetti non ha ragione, quando dice che di « esemplari incoerenze è fatta la sua scrittura sapiente, perché sia più forte il suo distacco dalla stupidità » (p. 15): invece, è vero che le incoerenze violentano il suo cuore (il suo ventre), mentre la sua penna (il suo occhio) corre per nasconderle. « La Sapienza è la vita di chi vive per lei » (7, 12), « La sapienza di un uomo / Illumina il suo viso » (8, 1); ma « L'unico bene dell'uomo / E' che mangi e che beva » (2, 24). « L'unico bene che ha l'uomo sotto il sole / E' mangiare bere godere » (8, 15); ma « Meglio andare dove si geme / Che andare dove si beve... / Meglio che ridere tormentandosi » (7, 2-3). « E la Donna ho trovato / Amara più che la morte » (7, 26); ma « Passa la vita con una donna amata » (9, 9). L'uomo è la vittima: « Nei giorni buoni vivi felice / E nei cattivi soffri / Dio in questi converte quelli / Perché non trovi l'uomo / Nessuna traccia di lui » (7, 14); ma « Dio ha fatto l'uomo senza storture / Ma gli uomini hanno inventato / Infinite complicazioni » (7, 29). La morte, stringi stringi, per la semitica ventralità di Qohélet è l'unica vera vanificatrice. (« E' meglio un cane vivo / Di un leone già morto » 9, 4); ma è, insieme, l'unico rimedio: « E' più caro del giorno in cui si nasce il giorno della morte » (7, 1).

Qohélet cerca disperatamente, tanto disperatamente da considerare maledizione il dover cercare. Consiglio perciò una via mediana che lui — volen-

do e non volendo — non segue, lui dilaniato dai contrasti e dall'impossibilità di risolverli, lui adoratore del Dio che crea il male, il dolore e la morte. L'anima religiosa di Qohélet si sforza di piegare le ginocchia dinanzi al mistero che gli fa orrore, dal quale sa di non poter uscire: è la volontà di Dio e come tale, per assurda e mostruosa che sia, cerca di accettarla chiudendo gli occhi, tenta di accontentarsi di masticare le briciole inappaganti del mangia, bevi, godi. E' una disperazione che cerca, adorando, di trasformarsi in rassegnazione, senza riuscirci. Non c'è in Qohélet, se non sulla superficie delle parole, « la vera scienza dei beni particolari », del « vivere meglio che si può » (p. 92); e Ceronetti l'aveva intravisto: « mangiare - bere - godere diventa una cupa solfa rimbombante » (p. 7). L'unica certezza di Qohélet, incomprensibile certezza, resta Dio; non l'orizzonte simbolico del divino, ma il Signore onnipotente che per libera scelta vuole e fa. E' l'ultimo punto nel quale può restringersi la religione: un grido strozzato dalla venerazione, una fedeltà nell'orrore senza speranza di salvezza.

E' la possibilità di un istante. Poi la totale negazione diventerebbe la totale accettazione, una volta perduto il pungolo del bisogno di affermare qualcosa, il pungolo della salvezza. Oppure, follia per follia, l'uomo negato si trasferisce in Dio, vede con i suoi occhi, sente nel suo ventre, l'ascolta che dice: « Sono stato in silenzio per tanto tempo, ho taciuto, mi sono trattenuto. Come colei che partorisce io gemo, soffoco, sento l'affanno » (*Is.* 42, 14). Allora attende nuovi cieli e nuova terra, allora invoca che squarci i vecchi cieli e discenda (*Is.* 63, 19).

Da queste follie si esce non follemente, o ancora più follemente rifiutando Dio. Definitivamente rotta la sacralità arcaica, tutte queste impossibili possibilità si fronteggiano lungo i secoli cristiani per sfociare poi nei conflitti della profana storia moderna: Dio o uomo, passività contemplatrice o scienza trasformatrice, accettazione o rivoluzione. L'abisso qoheletico è la matrice. E Guido Ceronetti, anche se ha scelto il *suo* Qohélet, non prevarica, sente questo: « una vera delusione metafisica non esiste: il mistero resta. Qohélet chiude. Qohélet apre » (p. 92).

[Sergio Quinzio]

CASTITA' COME POVERTA' — *La disputa pro o contro l'obbligatorietà del celibato ecclesiastico offre un esempio caratteristico di quel che è oggi, per lo più, il « dibattito teologico »: un'opposizione diametrale di tesi che ricalca passivamente il contrasto partitico fra « destra » e « sinistra »; esi sostenute, anziché con argomenti, con slogan e con reciproche accuse di malafede.*

Così, alle ragioni di un più o meno sentito richiamo al costume tradizionale vengono opposti, da parte degli anticelibatari, motivi puramente recepiti dalla società e dalla cultura profana circostanti, in funzione dei quali si giudicano « repressive » e « sessuofobiche » le antiche forme asce-

tiche e si rivendica un inserimento senza diaframmi del « sacerdote ministeriale » nella « comunità ecclesiale ».

L'eccellenza della verginità, « status perfectionis », sullo stato coniugale non è una verità di fede, sono perfettamente convinto che non sia in nessun modo deducibile dalle sacre Scritture. E' piuttosto un'idea dovuta all'influsso dello spiritualismo ellenistico, così lontano dalla concretezza salvifica della tradizione ebraico-cristiana, così come ci è testimoniata fin dalle prime pagine della Genesi, quando il primo uomo, ricevuta la sua sposa dalle mani dell'Altissimo, « gridò: finalmente, è l'osso delle mie ossa e la carne della mia carne » (2, 23). Tuttavia, che cosa può giustificare il rifiuto della costante attribuzione di valore alla verginità e alla castità attraverso tutti i secoli della Chiesa? Chi autorizza il gesto di stizzosa sufficienza del cristiano mondanamente evoluto e progredito nei confronti dei millenni lungo i quali altri cristiani come lui l'hanno preceduto? Chi lo ha eretto a giudice? La sociologia e la psicanalisi?

Sebbene alcuni degli argomenti con i quali in passato la Chiesa ha privilegiato verginità e castità siano discutibili (nessuno ha mai preteso che l'assistenza dello Spirito Santo giunga a tanto, e la storia della Chiesa non è un idillio ma la partecipazione alla croce del Signore), il fatto di averle sempre privilegiate resta ed è un fatto colossale, non un'inezia indifferente. Per contrastarlo validamente, occorrerebbe molto di più che l'ossequio alla moda profana del secolo.

Ma esistono argomenti più validi di quelli con i quali è stato tradizionalmente sostenuto il valore cristiano della rinuncia all'esercizio della sessualità?

Esistono. La rinuncia all'esercizio della sessualità non deve necessariamente essere considerata come un conseguimento di per sé positivo, come l'attingimento cioè di uno «status perfectionis» consistente nell'allontanamento dalla pesantezza e dall'opacità delle realtà materiali. La verginità e la castità non devono necessariamente essere interpretate come una specie di pregustazione, già durante la vita mondana, della perfezione propria della condizione « beatifica », quando gli stessi corpi, risorti, saranno « spiritualizzati » (ma il termine paolino certamente non ha il senso disincarnato che la sensibilità ellenistica è portata ad attribuirgli). La rinuncia al sesso è la rinuncia a ciò che è positivo, non a ciò che è in qualche modo negativo, o comunque meno positivo: e precisamente in questo consiste il suo valore.

La rinuncia all'esercizio della sessualità non è in nessun modo distinguibile da tutte le altre rinunce evangeliche: rinuncia ai propri beni, al proprio buon diritto, alla propria vita (« chi non prende la sua croce e non mi segue non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita la perderà e chi avrà perduto la sua vita per causa mia la troverà », Mt. 10, 38-39). La motivazione della rinuncia, dell'unica totale rinuncia, è chiaramente escatologica. Esistono numerosi passi scritturali che possono confermarlo, ma è sufficiente ricordare il capitolo settimo della Prima Lettera ai Corinti: « Ciascuno continui a vivere nella condizione in cui l'ha posto il Signore, così come l'ha trovato la chiamata del Signore (v. 17). Sei legato a una donna? Non cercare di rompere il legame. Non sei legato a una donna? Non cercare nessuna donna (v. 27). Ve lo dico, fratelli: il tempo si accorcia. Perciò coloro che hanno moglie vivano come se non

l'avessero; quelli che piangono come se non piangessero; quelli che sono nella gioia come se non fossero nella gioia; quelli che comprano come se non dovessero possedere; quelli che usano di questo mondo come se non ne usassero davvero. Perché sta passando la figura di questo mondo (vv. 29-31) ».

La rinuncia evangelica è il rendersi solidali, come ha fatto Gesù fino all'accettazione della morte, con la condizione di miseria, di dolore e di morte che il peccato ha riversato sull'uomo. Finché vi sono degli uomini che agonizzano, che muoiono, che sono privati di consolazione, di gioia, di libertà, coloro che testimoniano di Dio ne testimoniano appunto assumendo volontariamente su di sé, a imitazione del Signore, la condizione di privazione e di sofferenza dei loro fratelli.

La rinuncia al sesso non è altro, in definitiva, che la rinuncia alla ricchezza, che da tante parti chiassosamente s'invoca come essenziale per il sacerdote. Perché non è povero solo colui che manca del cibo, o della casa, o del riconoscimento della propria dignità, ma, in una maniera più umiliante e più lesiva della sua umanità, è povero colui che manca — per malattia, per morte, per qualunque causa — di una compagna, il primo grande dono che il Signore ha fatto all'uomo.

[Sergio Quinzio]

LA CIBERNETICA COME MODELLO TEOLOGICO — *Norbert Wiener in un suo saggio («God and Golem: a comment on certain points where cybernetics impinges on religion», Cambridge, 1964) ha notato che la relazione tra Dio e l'uomo, secondo la ortodossia giudaica e cristiana, è analoga alla relazione tra l'uomo e le macchine « intelligenti ». Come Dio ha dotato l'uomo di intelligenza, di un'intelligenza legata alla sua condizione di « immagine di Dio », così l'uomo ha dotato la macchina di « intelligenza », cioè di capacità di risolvere problemi di alto livello.*

Ora una macchina « intelligente » capace di dar vita a risultati diversi da quelli per cui l'uomo l'ha costruita è, almeno teoricamente, una possibilità. Il celebre film « 2001 » rappresenta un computer che ha emozioni e persegue scopi non previsti dal suo costruttore. Wiener ritiene aperto il problema proposto, cioè se le macchine « intelligenti » si comporteranno sempre con ragionevole prevedibilità e in modo da compiere e non da frustrare i compiti assegnati loro dall'uomo.

Quando una macchina « intelligente » batté il suo programmatore umano in una partita a scacchi, ciò costituì certamente una sorpresa per il programmatore: sono possibili sorprese maggiori di queste? Wiener ritiene che questa possibilità offra la base per un'analogia teologica e formula questa domanda: può Dio intraprendere un gioco significativo con una sua creatura? Per gioco significativo si intende un procedimento in cui vi è qualche regola convenuta di comportamento, qualche modo di valutare il compito dei giocatori, di considerare i guadagni e le perdite.

In « Religious Studies » (settembre 1971, pp. 233-243) Frederick Struck-

meyer sottolinea il valore di questo modello, in riferimento alla teologia del demonio. Secondo la teologia cristiana, il demonio è una creatura intelligente, sovrumana, che non è meramente opposta a Dio, ma che cerca di contrastare i propositi di Dio in ogni momento.

Secondo lo Struckmeyer, ciò implica che Dio possa perdere. E, in certo modo, egli nota, Dio perde. Il dogma dell'inferno mostra con sufficiente evidenza che, nella prospettiva cristiana ortodossa, Dio non ottiene una vittoria totale.

Il saggio dello Struckmeyer tende a dimostrare la compatibilità di questa prospettiva con l'onnipotenza divina. E la chiave della dimostrazione è il riconoscimento del suo pieno significato alla potenza e alla libertà dell'azione umana.

Lo Struckmeyer sottolinea naturalmente i limiti dell'analogia tra la relazione Dio - uomo e quella uomo - macchina. La macchina non ha libertà, e Dio non ha limiti. Ma ogni linguaggio teologico è soggetto a limiti di quest'ordine. Ogni realtà umana rivela Dio secondo la sua natura, non secondo il suo limite. Quello che ci interessa notare è il valore del modello « gioco » nell'esprimere la relazione tra Dio e la creatura, sia questo il demonio o l'uomo.

Il vantaggio del termine « gioco » nel senso proprio della cibernetica come modello teologico ci sembra stimolante.

Uno dei problemi principali della teologia cristiana è sempre stato quello di esprimere il gioco incrociato dell'azione di Dio, della libertà dell'uomo, dell'influenza del demonio all'interno della storia.

Esiste una tendenza in seno alla teologia a sostituire questo schema triadico e storico all'interno con uno monistico e metastorico. Si pensi alla teoria dell'autolimitazione di Dio, all'« Ungrund » di Boehme, alla decadenza gnostica degli eoni. Gnosi, kabala, teosofia hanno sempre puntato su una riduzione dello schema triadico-storico a uno schema monistico astorico. Il tentativo della grande rinascita culturale russa dell'inizio del secolo di inverare teosofia, kabala e gnosi nella sintesi cristiana ha condotto a pericolosi recuperi in questo senso. E' singolare che l'evoluzione di Soloviev, dopo un ampio tentativo di una integrazione ortodossa delle teorie moniste nella dottrina della Sofia divina e umana, sia approdata poi al mirabile saggio sull'Anticristo, sostenuto da un messa in opera mediante una prospettiva storica della descrizione profetica dell'Apocalisse. Soloviev aveva superato alla vigilia della prima guerra mondiale e della rivoluzione d'ottobre lo schema monista e metastorico (non drammatico) per lo schema triadico e storico (drammatico).

Lo schema del « gioco » esprime appunto il carattere di dramma, aperto a tutte le soluzioni, della relazione Dio - uomo - demonio. Il gioco è serio sia sul piano storico che per le sue incidenze metastoriche.

Vi è nella teologia presente una tendenza a eliminare gli angeli (e il demonio) dalla prospettiva teologica. Essi sembrano non necessari: ciò invece di fatto tende a reintrodurre lo schema monista astorico (è il limite di un'interpretazione letterale di Teilhard de Chardin, il pericolo della teologia del Rahner sull'uomo come il rovescio di Dio). Lo schema biblico è uno schema ternario: è proprio il carattere ternario che garantisce la drammaticità e la storicità, dunque la piena assoluta libertà del gioco, e

il fatto che l'esito storico e persino l'esito metastorico siano veramente giocati sul piano del dramma umano.

Se consideriamo il linguaggio della Scrittura, vediamo che la drammaticità è espressa con un modello non dissimile da quello cibernetico di gioco. Ciò appare chiaramente nel prologo del libro di Giobbe. Satana appare come colui che sfida Dio ad una prova, di cui egli stesso fissa le regole del gioco. Il tema è presente anche nelle tentazioni di Gesù: quando Gesù ha fame, Satana gli offre i beni della terra, o lo sollecita a procurarseli. E sullo sfondo vi è la tentazione dell'Eden. Qui Dio stesso ha fissato le condizioni della prova: l'uomo e il serpente intervengono in quelle regole del gioco e, stando appunte a quelle regole, il serpente vince.

Dio si è dunque posto come giocatore sulla base di regole che egli ha fissato e che potevano anche farlo perdere. La serietà di sconfitta è espressa nella redenzione. Questa suppone una situazione giuridica: uno stato di potere del demonio e del peccato sull'uomo che ha come risultato la morte. Dio vince nell'uomo la partita passando egli attraverso la morte, unificando se stesso e la posta del gioco, cioè l'uomo.

Dio ha cioè mantenuto le regole del gioco, ma ha compiuto una mossa non prevista. Ciò dicono i padri quando parlano dell'inganno che è stato per il demonio l'incarnazione.

Ci pare che la domanda di Norbert Wiener, fondata su una riflessione sulla cibernetica, sia teologicamente significativa.

Essa può offrire un modello teologico così nuovo e imprevisto come quello offerto dalle macchine « pensanti », capace di vincere il limite del monismo astorico, in cui la teologia è portata a incappare se non dà pieno valore alla drammaticità triadica su cui la storia umana è costruita.

[Gianni Baget Bozzo]

« I DIAVOLI » — *Così, anche « I Diavoli », il film di Ken Russell premiato alla Mostra di Venezia come « il miglior film straniero », non sfugge alle regole del gioco. E' un film, cioè, che critica indiscriminatamente le istituzioni civili e religiose e i loro rappresentanti. Utilizzando quel sensazionalismo scandalistico che fa presa sulla massa degli spettatori assetati di evasioni compensative, si fa passare per film culturalmente impegnato. Ma in effetti, presentando fin dalle didascalie introduttive la finzione scenica come autentica realtà storica, il film si ispira a quell'anticonformismo di maniera ormai divenuto stucchevolmente conformista, cioè ligio ai princìpi della corrente dominante, raggiungendo livelli d'invenzione difficilmente rintracciabili nelle cronache fantascientifiche.*

Questi film pieni di licenze pesanti e di distrazioni, che pretendono di essere acuti e informativi, all'atto pratico si riducono ad un morboso compiacimento di situazioni erotiche paradossali e ad affermazioni dettate da un ottuso provincialismo demagogico. Banali e contraddittori nel contenuto, questi film si avvalgono allora di luoghi comuni e di ragionamenti rudimentali e creano un mondo assurdo che porta il marchio di fabbrica

di una concezione che radicalizza l'esistenza umana in una visione insieme tragica e grottesca.

In questi film, naturalmente, i personaggi storici appaiono ridicoli e impossibili, non solo privi di qualsiasi virtù ma gravati di tutti i difetti più disgustosi, avidi imbecilli irrecuperabili che il regista vuole a tutti i costi fare apparire come sessualmente invertiti, tanto per abbattere il simbolo che il personaggio è chiamato a rappresentare.

Ma questi film servono, se non altro, a dimostrarci fino a che punto di deformazione angosciosa possa arrivare l'uomo contemporaneo, agitato da tematiche paradossali, stimolato da visioni allucinate e deliranti, per poi approdare a conclusioni infantili e stonate; l'uomo contemporaneo che ha bisogno di mascherare le sue paure e di vituperare i valori spirituali in un travestimento da baraccone.

Venendo al succo, il risultato si rivela una ennesima occasione commerciale per l'improvvisazione di inserti di scadente livello pornografico e per ripetere risapute gesticolazioni che si vanificano nell'evasività e nella approssimazione.

La cultura contemporanea — o quella moda che si vuole definire cultura — in genere oscilla tra una esasperata meccanicità di concetti e immancabili sondaggi nell'inconscio, quasi che, dopo Freud, l'umanità non sia altro che animalità repressa. Una cultura, purtroppo, appoggiata da un sistema in disfacimento morale per una maggioranza esposta da lungo tempo al tiro incrociato di cinici schemi di potere che hanno tutt'altro interesse che quello del bene comune.

Intanto, quanto più il disordine morale e il malcostume crescono, tanto più i problemi importanti ristagnano senza prospettive di soluzione. Non ci si può, infatti, ispirare a radicali idee di rinnovamento rimasticando situazioni psicologiche che al massimo si possono definire boccaccesche; non si può fare appello ai sentimenti della solidarietà umana quando in effetti si fa di tutto per accrescere il senso dell'isolamento nell'individuo, demolendo gli istituti religiosi e familiari.

Si pretende di elevare l'uomo al rango di superuomo, ma gli si alterano quotidianamente gli equilibri biologici con traumatizzanti violenze e alineazioni. L'uomo, oggi, viene sollecitato alla degenerazione e alla autodistruzione, sviato nei giudizi, inquadrato in un determinato modo di pensare e di sentire, suggerito negli atteggiamenti e nel comportamento sociale, senza possibilità concreta di recupero. Le virtù vengono considerate difetti e viceversa, i sentimenti messi in ridicolo.

Questo povero uomo, che secondo la propaganda ufficiale dovrebbe essere addirittura deificato, subisce in effetti una mortificazione continua e un abbassamento di rango in una inumana concentrazione di allettamenti assurdi e di divieti reali. Questo uomo che dovrebbe essere libero, viene costretto continuamente a prendere atto delle sue limitazioni fisiche, intellettuali, morali ed economiche, indotto a risolvere in uno sfogo di evasione sessuale i maggiori problemi della libertà umana.

Si tratta di una vera e propria persecuzione, non solo al cristianesimo ma all'uomo, al limite del ricatto sociale e politico. Ciononostante, l'artificiosa interpretazione delle situazioni e degli avvenimenti storici — e non soltanto nei film, che è il meno — sembra essere inarrestabile e si annuncia come il preludio di ulteriori frane di proporzioni illimitate, fino a esiti

imprevedibili. Il marasma cresce e imprime alla società un carattere sussultorio incidendo su ampi strati dell'opinione pubblica, mentre il baratro culturale si allarga.

Consola constatare che dall'affollato limbo dei problemi irrisolti, disponibili per molti tipi di protesta non solo negativi, si affacciano anche coloro che chiedono un po' di sincerità e di onestà, che non sono portati, per natura, a subire le invenzioni degli spiriti corrotti, che rifiutano le anormali trovate da manicomio. Ci sono anche coloro che preferiscono guardare in faccia la realtà, considerando fatti e circostanze, che non si lasciano convincere dalle parole e dalle burle perché sanno per esperienza che cosa significhi dolore e sacrificio, che preferiscono magari al delirio sistematico la rassegnazione paziente, che concepiscono l'umanità come una spinta verso l'alto e non verso il basso, che resistono alla tentazione di atterrirsi oppure di esaltarsi, che hanno la grinta sufficiente per andare controcorrente e contro le beffe — sanno che la beffa è l'arma degli stupidi — che vivono non solo di sensazioni ma anche di pensiero, di coloro che, infine, tengono ancora alla loro dignità umana.

[Filippo Garrone]

VISIONI E APPARIZIONI — *Negli anni '60, sono state annunziate numerose apparizioni della Vergine. Di una di esse, quella di Garabandal, ci siamo occupati su questa rivista. Queste apparizioni non solo hanno spesso il carattere della frequenza al medesimo veggente, ma talvolta sono anche viste da più persone. Ci riferiamo in particolare a quella di Zeitun in Egitto iniziata il 2 aprile 1968, continuata per tutto l'anno, e a cui parteciparono folle sino a 100 mila persone. La folla era in gran parte composta di musulmani e la visione era collettiva. Tuttavia la storia delle apparizioni di Zeitun è stata narrata dal padre Palmer o.s.b. in un libro dal titolo « Our Lady returns to Egypt ». L'autore riferisce anche la privata opinione favorevole del patriarca cattolico, cardinale Stefanos. La chiesa sullo sfondo della quale avvenne l'apparizione è una chiesa ortodossa: e non è da attendersi perciò una dichiarazione del patriarca cattolico.*

Zeitun è forse il fatto più clamoroso, ma non è certo l'unico.

La rivista canadese « Vers Demain » segnala sempre fatti di natura carismatica, sia relativi a locuzioni che ad apparizioni. Lasciamo ora la distinzione tra i vari fenomeni carismatici, e in particolare quella tra visioni e apparizioni.

Nelle presenti circostanze della Chiesa e del mondo, è certo da ritenersi per verosimile l'offerta da parte di Dio di segni per la Chiesa. Se i carismi furono più abbondanti nella Chiesa primitiva che doveva annunciare la fede, si comprende come questi segni siano offerti con abbondanza a tempi in cui la fede dei semplici è messa in pericolo dalla cultura di massa in forme più insinuanti, complete e potenti di quelle offerte dal mondo pagano.

Quali sono i segni di autenticità delle apparizioni o visioni? L'ultimo

trattato, a nostra conoscenza, in tale materia, cioè « Les révelations dans l'Eglise » di L. Volken, indica due tipi di criteri: intrinseci ed estrinseci.

Distingue i criteri intrinseci a questo modo: criteri relativi al soggetto delle rivelazioni (aspetto fisiologico, aspetto psicologico, criteri spirituali); criteri tratti dalle circostanze: il fine, il modo, la forma, il tempo e il luogo. Vi sono infine i criteri estrinseci: cioè i miracoli.

Il quinto concilio Lateranense ha stabilito che il giudizio sulla autenticità delle apparizioni sia riservato alla Santa Sede, salvo caso urgente, in cui è affidato all'ordinario. Di fatto, è sempre stato l'ordinario a giudicare in prima istanza i casi segnalati. Nel caso di La Salette, il vescovo di Grenoble stabilì con suo decreto una commissione per discutere l'apparizione e le sue conseguenze. Si considerarono, in particolare, i miracoli rapportati. Dopo questo riconoscimento ufficiale dei miracoli, il vescovo inviò tutto il dossier a Roma, con annesso un progetto di giudizio dottrinale. La congregazione dei riti, di cui era allora prefetto il cardinale Lambruschini, pubblicò il decreto sull'autenticità. Il decreto iniziava: « appoggiandoci sui princìpi insegnati da Benedetto XIV e seguendo il cammino da lui aperto nella sua opera: " De beatificazione et canonizatione sanctorum"...». In questa materia, tutto è affidato alla teologia: manca una disciplina canonica formale. Lo stesso procedimento venne seguito in occasione delle apparizioni di Pontmain, di cui ricorre quest'anno il centenario.

Non ci risulta invece che simili procedimenti siano stati impiegati per le apparizioni successive a Fatima e soprattutto per le apparizioni degli anni '60. In particolare, nessun procedimento è mai giunto sino alla Santa Sede.

I miracoli allegati non sembrano essere stati oggetto di precise indagini, affidate a commissioni del tipo di quelle indicate. I comunicati vescovili che indicano l'esclusione di motivi validi per consentire l'ammissibilità di un riconoscimento delle apparizioni, non fanno abitualmente cenno dei procedimenti e delle motivazioni con cui si è giunto ad escludere positivamente il carattere soprannaturale delle apparizioni. Diciamo « positivamente », perché la stessa approvazione della Santa Sede non è mai una vera approvazione positiva. E' una semplice approvazione negativa: come appare dalla risposta della congregazione dei riti a tre vescovi francesi che domandavano quale fosse la posizione della Santa Sede circa le apparizioni di La Salette e di Lourdes: le rivelazioni private non sono né approvate né condannate dalla Santa Sede, la quale ha semplicemente permesso che le si credesse con fede puramente umana.

Le apparizioni raccolte nei nostri tempi non meritano nemmeno questa tolleranza? Allora ciò significa che vi sono dei criteri intrinseci od estrinseci che lo escludono. Non sarebbe allora necessario dirlo? Non sarebbe giusto informare i fedeli, certamente in buona fede, di quali motivi giungono ad escludere positivamente l'autenticità delle apparizioni?

Dobbiamo ritenere altamente verosimile che la Vergine continui le manifestazioni di cui è piena la storia del popolo cristiano, e le continui in tempi difficili per la fede. Si debbono valutare anche gli aspetti positivi di movimento, di preghiera e di fede connessi abitualmente alle apparizioni.

[Gianni Baget Bozzo]

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno VI - 1971

RENOVATIO, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno VI, 1971 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget Bozzo - *uffici:* via XII Ottobre 14, Genova - *aut del trib. di Genova* n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - *tipog:* Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 2.500 per l'Italia, L. 3.200 per l'estero.

EDITORIALI

* DIO E MAMMONA . . . . . pp. 3- 4
* L'EMARGINAZIONE DELLA CHIESA . . » 165-166
* LA « LEX ECCLESIAE FUNDAMENTALIS » . » 325-326
* BILANCIO SULL'ECUMENISMO . » 451-452

INTERVISTE

Un'intervista al cardinale Jaeger: « La Chiesa in Germania . . . . . pp. 167-172
« La Chiesa in Olanda »: intervista con Adriaan Simonis, vescovo di Rotterdam . . . . . » 453-462

ARTICOLI

Gianni Baget Bozzo - Redenzione e corredenzione pp. 485-498
Luigi Bogliolo - Metafisica e antropologia . . . » 7- 17
Claudio Leonardi - Vita del Cristo, vita del mondo » 465-484
Noel Dermot O'Donoghue - La rispondenza come dimensione umana . . . . . » 175-188
Antonio Osuna - Per una teologia della legge naturale (I) . . . . . » 329-343
Antonio Osuna - Per una teologia della legge naturale (II) . . . . . » 499-514
Jesus Solano - Il sacrificio riparatore di Cristo . . » 345-356
Francesco Spedalieri - L'Immacolata nel pensiero dei padri . . . . . » 18- 38

NOTE

Pasquale Anatriello - Buddismo e teologia naturale pp. 238-253

Gianni Baget Bozzo - Temi di antropologia cristiana » 191-204

Gianni Baget Bozzo - Teologia e antropologia in Feuerbach . . . . . » 376-381

Giulio Basetti Sani - Per una riflessione cristiana del Corano . . . . . » 217-237

Carmine Benincasa - Paul Ricoeur e il conflitto delle ermeneutiche . . . . . » 205-216

Edoardo Benvenuto - I « nuovi saggi di teologia filosofica » . . . . . » 517-530

Giulio Boggi - Dai trascendentali al trascendentale in san Tommaso . . . . . » 80- 86

Oddo Bucci - Dittatura di classe e autogoverno della società . . . . . » 87- 92

Alvaro Huerga - Affinità tra san Paolo e san Giovanni d'Avila . . . . . » 63- 79

Filippo Liverziani - Demitizzazione ed esperienza del sacro . . . . . » 359-370

Giuseppe Marasco - Salimbene da Parma fra politica e storia . . . . . » 254-260

Domenico Petri - L'antropologia di Machiavelli . . » 539-561

Sergio Quinzio - Ebraismo e mistica . . » 41- 62

Sergio Quinzio - L'intelligenza delle Scritture . . » 371-375

Francesco M. Sole - L'angelo di Jahvé . . » 531-538

Sandro Strozzi - Per una distinzione tra diritto e stato . . . . . » 382-396

LIBRI

Recensioni a cura di: *Gianni Baget Bozzo, Bonifacio Baroffio, Arturo Boschieri, Enrico di Rovasenda, Filippo Garrone, Ennio Innaurato, Claudio Leonardi, Filippo Liverziani, Felice Molinaro, Remigio Petrecchia, Domenico Petri, Luciano Piacentini, Pier Paolo Saleri, Giorgio Sola, Francesco Spedalieri.*

Berdjaev N. - « Il senso della storia » *(G.B.B.)* . . . . pp. 569-572
Berger P.L. - « Il brusio degli angeli » *(G.B.B.)* . . . » 432-433
Bloch E. - « Ateismo nel cristianesimo » *(G.B.B.)* . . . » 401-402
Borodine M. L. - « La deification de l'homme » *(G.B.B.)* . » 284-285
Bouyer L. - « L'Eglise de Dieu » *(G.B.B.)* . . . . . » 280-283
Burchett W. - « La guerra di popolo dell'Indocina *(F.G.)* . » 121-122
Casin R. - « I guastatori della fede » *(F.G.)* . . . . » 588-589
Chiocchetta P. - « Teologia e storiografia della Chiesa » *(A.B.)* . . . . . » 107-108
Cleage A.B. - « Il messia negro » *(F.G.)* . . . . . » 105-107
Congar Y. - « L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne » *(G.B.B.)* . . . . . » 269-271
Congar Y. - « L'Eglise une, sainte, catholique, apostolique » *(G.B.B.)* . . . . . » 287-288
Coste R. - « Vangelo e politica » *(L.P.)* . . . . . » 290-292
De Aldama J. A. - « Maria en la patristica de los singlos I y II » *(R.P.)* . . . . . » 267-268
De André F. - « La buona novella » *(G.B.B.)* . . . . » 127-128
De Benedetti P. - « La morte di Mosé ed altri esempi » *(G.B.B.)* . . . . . » 408-410
De Rosa G. - « Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione » *(F.G.)* . . . . . » 268-269
Derrett J. D. M. - « Law and New Testament » *(D.P.)* . . » 573-576
Di Giovanni A. - « Elevazione ed amore nella poesia di Dante » *(F.S.)* . . . . . » 288-290
Duquoc C. - « Cristologie » *(G.B.B.)* . . . . . » 117-120
Evdokimov P. - « L'art de l'icone » *(G.B.B.)* . . . . » 271-273
Evdokimov P. - « Le Christ dans la pensée russe » *(G.B.B.)* » 277-278
Evdokimov P. - « L'Esprit saint dans la tradition orthodoxe » *(G.B.B.)* . . . . . » 436-437
Fast J. - « Il linguaggio del corpo » *(F.G.)* . . . . » 572-573
Feuerbach L. - « L'essence du christianisme » *(G.B.B.)* . . » 104-105
Flusser D. - « Jésus » *(G.B.B.)* . . . . . » 111-112
Gardet L. - « Dieu et la destinée de l'homme » *(G.B.B.)* » 576-578

Ghazali A. - « Scritti scelti » *(G.B.B.)* . . . . . pp. 414-416
Giannini G. - « Ateismo e filosofia » *(F.L.)* . . . . » 410-412
Gurvitch G. - « Le classi sociali » *(G.S.)* . . . . . » 402-404
Guiducci R. - « Marx dopo Marx » *(F.G.)* . . . . » 273-274
Hughes J. J. - « Stewards of the Lord » *(G.B.B.)* . . . » 108-110
Küng H. - « Infallibile? una domanda » *(G.B.B.)* . . . » 95- 97
Jaspers K. - « La fede filosofica di fronte alla rivelazione » *(G.B.B.)* . . . . . » 406-408
Jeremias J. - « Les paroles inconnues de Jesus » *(G.B.B.)* . » 285-287
Journet C. - « L'Eglise du Verbe incarné *(G.B.B.)* . . . » 263-265
Lafont G. - « Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? » *(G.B.B.)* . . . . . » 565-569
Levy M. J. - « La struttura della società » *(G.S.)* . . . » 122-125
Liverziani F. - « L'eclissi del Dio vivente » *(G.B.B.)* . . » 276-277
Liverziani F. - « Esperienza del sacro e filosofia » *(G.B.B.)* » 434-435
Maritain J. - « De l'Eglise du Christ » *(G.B.B.)* . . . » 265-267
Mc Intyre J. - « The shape of christology » *(D.P.)* . . . » 580-582
Merton T. - « Il clima della preghiera monastica » *(B.B.)* » 101-103
Metz J. B. - « Theology of the world » *(G.B.B.)* . . . » 128-130
Moltmann J. - « Théologie de l'esperance » *(G.B.B.)* . . » 97- 99
Moraldi L. - « I manoscritti di Qumran » *(G.B.B.)* . . » 437-438
Morgan L. H. - « La società antica » *(G.S.)* . . . . » 419-423
Muggeridge M. - « Cristo riscoperto » *(F.G.)* . . . . » 405-406
Orfei R. - « Marxismo e umanesimo » *(P.P.S.)* . . . » 292-293
Pereira de Queiroz M. - « Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali » *(F.G.)* . . . . . » 283-284
Philippe M. D. - « La activité artistique » *(F.G.)* . . . » 114-115
Polc I. V. - « De origine festi visitationis B.M.V. » *(C.L.)* » 99-101
Prezzolini G. - « Cristo e/o Machiavelli » *(F.G.)* . . . » 579-580
Przywara E. - « Filosofia e teologia dell'occidente » *(F.G.)* » 584-585
Quinzio S. - « Laicità e verità religiosa » *(F.G.)* . . . . » 431-432
Rahner K. - « Ecrits théologiques: monde moderne et théologie » *(G.B.B.)* . . . . . » 582-584
Reck-Malleczewen F. - « Il tempo dell'odio e della vergogna » *(B.B.)* . . . . . » 113-114
Ravel J. F. - « Ni Marx ni Jésus » *(G.B.B.)* . . . . » 418-419
Rossi L. G. - « L'Eucarestia » *(E.d.R.)* . . . . . » 274-276
Sedlmayr H. - « La morte della luce » *(E.I.)* . . . . » 416-418
Soloviev V. S. - «Sulla divino-umanità e altri scritti» *(G.B.B.)* » 399-401
Tresmontant C. - « Le problème de l'âme » *(G.B.B.)* . . » 589-591
Un moine - « L'ermitage » *(B.B.)* . . . . . » 278-280
Vari autori - « Biblia sacra » *(C.L.)* . . . . . » 115-117

Vari autori - « Dossier Bonhoeffer » *(F.M.)* . . . . . pp. 435-436
Vari autori - « Ecclesia a spiritu sancto edocta » *(B.B.)* . » 423-430
Vari autori - « La Bible du dimanche: Dieu reprend la parole » *(B.B.)* . . . . . » 120-121
Vari autori - « Mysterium salutis » *(G.B.B.)* . . . . . » 591-593
Voegelin E. - « Il mito del mondo nuovo » *(F.G.)* . . » 412-414
Zahrnt H. - « Dieu ne peut pas mourir » *(G.B.B.)* . . » 585-587
Xhaufflaire M. - « Feuerbach et la théologie de la sécularisation » *(G.B.B.)* . . . . . » 125-127

POSTILLE

Gianni Baget Bozzo - I teologi al congresso di Ariccia . pp. 138-141
Gianni Baget Bozzo - I vescovi e Hans Küng . . . . » 297-299
Gianni Baget Bozzo - « Concilium » sulla democratizzazione della Chiesa . . . . . » 302-304
Gianni Baget Bozzo - Caro La Valle . . . . . » 308-310
Gianni Baget Bozzo - Octogesima adveniens: il ritorno dell'utopia . . . . . » 441-443
Gianni Baget Bozzo - La cibernetica come modello teologico » 611-613
Gianni Baget Bozzo - Visioni e apparizioni . . . . » 615-617
Edoardo Benvenuto - La svolta antropologica in teologia » 133-138
Edoardo Benvenuto - Le filastrocche a Messa . . . . » 141-146
Edoardo Benvenuto - Un cristianesimo non falsificabile? . » 310-315
Edoardo Benvenuto - Octogesima adveniens: la ricerca d'una nuova prospettiva . . . . . » 443-447
Edoardo Benvenuto - Proposta per manifesto dei cattolici del dissenso . . . . . » 597-605
Luigi M. Carli - Dopo l'introduzione del divorzio in Italia » 302-308
Giorgio Fabbri - Il caso e la necessità . . . . . » 146-149
Giorgio Fabbri - Scienza e causalità . . . . . » 149-151
Filippo Garrone - « I Diavoli » . . . . . » 613-615
Peppino Orlando - Ecclesiologia platonica per rinnovare la Chiesa? . . . . . » 151-159
Domenico Petri - Mistica e liturgia . . . . . » 447-448
Sergio Quinzio - Innamorarsi d'Israele . . . . . » 299-302
Sergio Quinzio - Ecclesiaste e Apocalisse . . . . . » 605-609
Sergio Quinzio - Castità come povertà . . . . . » 609-611

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 52.588.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review *(Washington)* - Analecta Bollandiana *(Bruxelles)* - Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona)* - Angelicum *(Roma)* - Anglican Theological Review *(Evanston - Usa)* - Antonianum *(Roma)* - Aquinas *(Roma)* - Archivo Teologico Granadino *(Granada)* - Asprenas *(Napoli)* - Augustinianum *(Roma)* - Bibbia e Oriente *(Fossano)* - Bibel und Kirche *(Stuttgart)* - Bible et Vie Chrétienne *(Maredsous)* - Biblica *(Roma)* - Bulletin du Comité des Etudes *(Paris)* - Bulletin des Facultes Catholiques de Lyon *(Lyon)* - Bulletin de Littérature Ecclésiastique *(Toulouse)* - Bulletin de Théologie Biblique *(Rome)* - Burgense *(Burgos)* - Carmelus *(Roma)* - Catholic Biblical Quarterly *(Weston)* - Christus *(Paris)* - Ciudad de Dios *(Madrid)* - Civiltà Cattolica *(Roma)* - Clergy Review *(London)* - Communio *(Granada)* - Concilium *(Brescia)* - Diakonia *(Brescia)* - Dialogo *(Brescia)* - Divinitas *(Roma)* - Divus Tomas *(Piacenza)* - Downside Review *(Oxford)* - Doctor Communis *(Roma)* - Ecumenical Review *(Geneva)* - Ekklesia *(Roma)* - Elencus Bibliographicus Biblicus *(Roma)* - Ephemerides Carmeliticae *(Roma)* - Ephemerides Liturgicae *(Roma)* - Ephemerides Mariologicae *(Madrid)* - Ephemerides Theologicae Lovanienses *(Louvain)* - Esprit *(Paris)* - Estudio Agustiniano *(Valladolid)* - Estudios Ecclesiasticos *(Madrid)* - Estudios Lulianos *(Palma de Mallorca)* - Etudes Théologiques et Religieuses *(Montpellier)* - Evangelische Theologie *(München)* - Franziskanische Studien *(Werl)* - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg)* - Gregorianum *(Roma)* - Harvard Theological Review *(Cambridge)* - Irénikon *(Chevetogne)* - Irish Theological Quarterly *(Maynooth)* - Islam *(Berlin)* - Istina *(Paris)* - Itinéraires *(Paris)* - Itinerarium *(Lisboa)* - Kairos *(Salzburg)* - Kerigma und Dogma *(Göttingen)* - Journal of Biblical Literature *(Philadelphia)* - Journal of Ecumenical Studies *(Philadelphia)* - Journal of Religion *(Chicago)* - Jorurnal of Theological Studies *(Oxford)* - Judaica *(Zürich)* - Laval Théologique et Philosophie *(Québec)* - Liturgia *(Burgos)* - Lumen Vitae *(Bruxelles)* - Lumière et Vie *(Lyon)* - Maison-Dieu *(Paris)* - Marianum *(Roma)* - Mélanges de Science Religieuse *(Lille)* - Miscelanea Comillas *(Madrid)* - Monte Carmelo *(Burgos)* - Münchener Theologische

Zeitschrift *(München)* - Naturaleza y Gracia *(Salamanca)* - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie *(Berlin)* - New Testament Abstracts *(Cambridge)* - New Testament Studies *(London)* - Nouvelle Revue Théologique *(Louvain)* - Nova et Vetera *(Genève)* - Numen *(Leiden)* - Orientalia Christiana Periodica *(Roma)* - Pensée Catholique *(Paris)* - Pensée Orthodoxe *(Paris)* - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica *(Roma)* - Rassegna di Teologia *(Milano)* - Recherches de Science Religieuse *(Paris)* - Regnum Dei *(Roma)* - Religioni Oggi *(Roma)* - Renovatio *(Genova)* - Revista Agustiniana de Espiritualidad *(Calahorra)* - Revista Española de Teologia *(Madrid)* - Revue Benedectine *(Maredsous)* - Revue Biblique *(Paris)* - Revue d'Ascétique et de Mystique *(Paris)* - Revue de Qumran *(Paris)* - Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne)* - Revue de l'Histoire des Religions *(Paris)* - Religions Studies *(London)* - Revue des Etudes Augustiniennes *(Paris)* - Revue des Sciences Philosophiques et Théologique *(Paris)* - Revue d'Histoire Ecclesiastique *(Louvain)* - Revue des Sciences Religieuses *(Strasburg)* - Revue Thomiste *(Toulose)* - Ricerche Religiose *(Piacenza)* - Rivista di Ascetica e Mistica *(Firenze)* - Rivista Biblica *(Brescia)* - Rivista Liturgica *(Torino)* - Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose *(Torino)* - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa *(Firenze)* - Rivista di Teologia Morale *(Bologna)* - Rythmes du Monde *(Bruges)* - Sacra Doctrina *(Bologna)* - Salesianum *(Roma)* - Salmanticensis *(Salamanca)* - Sapienza *(Napoli)* - Science et Esprit *(Québec)* - Scottish Journal of Theology *(Edimburgh)* - Scriptorium Victoriense *(Vittoria)* - Scuola Cattolica *(Venegono)* - Seminarium *(Roma)* - Spiritus *(Paris)* - Stromata *(San Miguel)* - Studi Medievali *(Spoleto)* - Studia Monastica *(Montserrat)* - Studia Patavina *(Padova)* - Studi Francescani *(Firenze)* - Studium *(Madrid)* - Teologia *(Buenos Aires)* - Teologia del Presente *(Torino)* - Teologia Espiritual *(Valencia)* - Testimonianze *(Firenze)* - Theological Studies *(Baltimore)* - Theologische Revue *(Münster)* - Theologie und Philosophie *(Frankfurt)* - Theologische Quartalschrift *(Tübingen)* - Theologische Zeitschrift *(Basel)* - Thomist *(Baltimore)* - Traditio *(New York)* - Universidad Pontificia Bolivariana *(Medellìn)* - Verbum Caro *(Taizé)* - Verbum Domini *(Roma)* - Vers l'Unité Chretienne *(Paris)* - Vetera Christianorum *(Bari)* - Vetus Testamentum *(Leiden)* - Vigiliae Christianae *(Amsterdam)* - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Berlin)* - Zeitschrift für Katholische Theologie *(Innsbruck)* - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte *(Köln)* - Zeitschrift für Theologie und Kirche *(Tübingen)*. - Zygon *(Chicago)*.

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.